

**Die Augentopik bei Gregor von Tours. Augenleiden und Augenwunder  
in vergleichender Perspektive**

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades  
eines Doctor philosophiae (Dr. phil.)

vorgelegt dem Rat der Philosophischen Fakultät  
der Friedrich-Schiller-Universität Jena

von

Florian Schneider, Magister Artium

geboren am 29.07.1982 in Roding

Gutachter:

1. Prof. Dr. phil. Achim Thomas Hack

2. Dr. phil. habil. Alexander Markus Schilling

3. Prof. Dr. Matthias Perkams

Alle Gutachter sind an der Friedrich-Schiller-Universität Jena tätig.

Tag der mündlichen Prüfung: 24.04.2017

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung und Forschungsüberblick	7
1.1. Fragestellung und Forschungsgeschichte	7
1.1.1. Hagiographie als historische Quelle	7
1.1.2. Gregor von Tours in der jüngeren hagiographischen Forschung	15
1.1.3. Das Auge als Untersuchungsgegenstand	20
1.2. Methodik	25
1.3. Die untersuchten Quellen	29
1.3.1. Gregor von Tours	29
1.3.1.1. Biografische Eckdaten	29
1.3.1.2. Gregor als Hagiograph	30
1.3.1.3. Gregor und die Medizin	34
1.3.1.4. Historiarum libri decem	39
1.3.1.5. Wunderkataloge Gregors von Tours	41
1.3.2. Vergleichsquellen	49
1.3.2.1. Von der Antike zum Spätmittelalter: Zeitliche Varianz	49
1.3.2.2. Ost und West: Geographische Varianz	51
1.3.2.3. Augentopik – Augenoptik: Fachliche Varianz	54
1.4. Bedeutung und Folgen der Augenleiden	61
1.4.1. Bedeutung der Sehkraft in der Hagiographie	62
1.4.1.1. Die Wahrheit durch Augenzeugenschaft	62
1.4.1.2. Selbständigkeit und Selbstbestimmtheit	64
1.4.1.3. Arbeitsfähigkeit und sozialer Status	65
1.4.1.4. Heiratsfähigkeit und Ordenszugehörigkeit	68
2. Hauptuntersuchung	70
2.1. Augenleiden in der Hagiographie – eine Begriffsklärung	70
2.1.1. Von Gregor unterschiedene Augenleiden	70
2.1.2. Bei Gregor nicht beschriebene Augenleiden	77
2.2. Caecitas	81
2.2.1. Paläotypen	81
2.2.2. Synonyme und Umschreibungen	82
2.2.3. Hagiographische Bedeutungen	83

2.3.	Asymmetrische Augenleiden	92
2.3.1.	Paläotypen	92
2.3.2.	Bezeichnungen	93
2.3.3.	Beispiele in den untersuchten Quellen	93
2.3.4.	Hagiographische Bedeutung der Einäugigkeit	96
2.4.	<i>Decidentes cataractae</i> – Linsentrübungen, Grauer Star	98
2.4.1.	Paläotypen	98
2.4.2.	Bezeichnungen	99
2.4.3.	Hagiographische Bedeutung	101
2.4.4.	Beispiele für Star-Blindheit	101
2.5.	<i>Lippitudo</i> und andere Augenentzündungen	104
2.5.1.	Paläotypen	104
2.5.2.	Bezeichnungen	105
2.5.3.	Deutung(en)	107
2.5.4.	Beispiele für Augenentzündungen	108
2.5.5.	Blindheit durch Augenentzündungen	113
2.6.	Sehen und gesehen werden	116
2.6.1.	Blinde Seher	116
2.6.2.	„Aktiver“, wundertätiger Blick	118
2.6.3.	Dem Blick entzogen: Unsichtbarkeit	119
2.7.	Zweck des Augenmirakels	121
2.7.1.	Strafe und Erziehung – Wer des Sehens unwürdig ist	121
2.7.1.1.	Unmittelbarer Frevel gegen Gott und Kirche	121
2.7.1.2.	Arbeit an Sonn- und Feiertagen	124
2.7.1.3.	Falsches Verhältnis zu Gott und Kirche	125
2.7.1.4.	Andere beziehungsweise unbestimmte Sünden	131
2.7.1.5.	Fazit	134
2.7.2.	Heilungsmotive – oder: Wer des Sehens würdig ist	135
2.7.2.1.	Hinwendung zu Gott	135
2.7.2.2.	Machtdemonstration beziehungsweise Heilsplan Gottes	137
2.8.	Das Augenwunder und die Zeit	139
2.8.1.	Der Tag	139
2.8.2.	Die Vorgeschichte	145
2.8.3.	Linearer kultischer Tauschhandel	147

2.8.4.	Verlangsamung und Verzögerung	151
2.8.5.	Prävention und Vorleistung – Umgestürzte Linearität	154
2.8.6.	Die Nachwirkungen	158
2.8.7.	Fazit	160
2.9.	Ort des Augenwunders	162
2.9.1.	Das Nahwunder als Regel	162
2.9.2.	Das Fernwunder als Ausnahme	167
2.10.	„Werkzeuge“ des Augenwunders	172
2.10.1.	Instrumente areligiöser Natur	172
2.10.2.	Segen oder Berührung	173
2.10.3.	Flüssigkeit ohne Reliquieneigenschaft	175
2.10.4.	Reliquien	177
2.11.	Wundervermittler	183
2.11.1.	Lebende Heilige	183
2.11.2.	Posthume Augenwunder durch Heilige	185
2.12.	Andere Aspekte des Augenwunders	187
2.12.1.	Unvollständig erkrankte oder geheilte Augen	187
2.12.2.	Begleitumstände	189
2.12.3.	Akzeptanz durch Dritte	192
2.13.	Übergangsbereich Glaube-Sehen-Licht-Erkenntnis	193
2.13.1.	Prodigien: Naturphänomene	194
2.13.2.	Andere Lichtquellen	197
2.13.3.	Innere Augen: <i>Oculi cordis, oculi mentis</i>	198
3.	Schlussbetrachtungen	202
3.1.	Sehkraft als politische und rechtliche Dimension	202
3.1.1.	Sehkraft im kirchlichen und römischen Recht	202
3.1.2.	Byzanz	208
3.1.3.	Fränkisches Recht	212
3.1.4.	Andere westliche Germanenreiche	217
3.1.5.	Fazit	219
3.2.	Charakteristika der Augentopik bei Gregor von Tours	224
4.	Verzeichnisse und Indices	229
4.1.	Abkürzungs- und Siglenverzeichnis	229
4.2.	Stellenindex	231

4.3.	Literatur	241
4.3.1.	Quellen	241
4.3.2.	Sekundärliteratur	246
5.	Ehrenwörtliche Erklärung	253

## 1. Einleitung und Forschungsüberblick

### 1.1. Fragestellung und Forschungsgeschichte

Wodurch zeichnet sich der Umgang des Hagiographen Gregor von Tours mit dem Sinnesorgan Auge aus? Wie verhält sich diese Augentopik im Vergleich zu anderen Beschreibungen von Mirakeln, die das Sehen betreffen? Was bedeutet Sehen für Gregor von Tours? Mit diesen Fragen beschäftigt sich die vorliegende Untersuchung im Kern.

Die Geschichte der Rezeption des Œuvres Gregors von Tours oder gar der hagiographischen Forschung insgesamt ist mittlerweile so umfangreich, dass die Beschäftigung mit dieser Thematik bereits selbst genug Stoff für eine eigenständige wissenschaftliche Abhandlung bieten würde. Im Folgenden soll daher ein einführender Forschungsüberblick geboten werden, der sowohl die hagiographische Thematik grundsätzlich, insbesondere aber Gregor von Tours und die Augenmirakel als eigentlichen Untersuchungsgegenstand fokussiert.

#### 1.1.1. Hagiographie als historische Quelle

Hagiographische Quellen, insbesondere die im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehenden Wunderkataloge Gregors von Tours, bieten — betrachtet durch die Augen eines hochrangigen Klerikers — einen gewissen Einblick in die Alltagsgeschichte, die Glaubenspraxis, die Sozioökonomie, die Medizin und nicht zuletzt der Vorstellungswelt des frühen Mittelalters. Die Auswertung solcher Wunder kann also auch dazu beitragen, insbesondere die Lebenswirklichkeit der Bevölkerung des sechsten Jahrhunderts an der Loire besser zu verstehen. Vorrangiges Ziel dieser Untersuchung ist es, den Stellenwert des Augenwunders bei Gregor von Tours in Erfahrung zu bringen und im kultgeschichtlichen Kontext zu verorten.

Viel zu lange führten diese hochinteressanten Quellen das Dasein regelrechter „Mauerblümchen“ in der Geschichtswissenschaft. Vielleicht war die Forschung in der Vergangenheit etwas zwanghaft bemüht, in den Autoren der üblichen historiographischen Quellen stets möglichst sachliche Protokollanten vergangener Ereignisse sehen zu wollen. Mirakelbeschreibungen – und gerade solche eines gerne zitierten Geschichtsschreibers wie Gregor von Tours – passten zu einem so konstruierten Anspruch an die Quellen kaum, förderten wohl vielmehr das oft

beschworene Bild des „dunklen Mittelalters“ und blieben wahrscheinlich deswegen lange in der Geschichtswissenschaft unbeachtet.

Erst in jüngerer Zeit konnte – und wollte – die Forschung einen methodischen Zugang entwickeln, der den hagiographischen Texten gerecht wird, denn die Forschungsgeschichte der Hagiographie ist auch eine Geschichte der Suche und Entwicklung einer geeigneten Methodik. Damit verbunden war die Frage, ob und gegebenenfalls wo aus Sicht des Historikers eine Grenze zwischen Historiographie und Hagiographie verläuft.

So wundert es wenig, dass die erste Stoßrichtung zur Erforschung hagiographischer Texte aus der Kirche selbst kam. Die Rolle der Hagiographie wurde seit dem Mittelalter immer wieder kontrovers diskutiert.<sup>1</sup> Systematisch und unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten beschäftigen sich die Bollandisten seit Jahrhunderten mit der Erschließung hagiographischer Texte.<sup>2</sup> Die Edition dieser Quellen, das Großprojekt der *Acta Sanctorum*, spiegelt die hermeneutische Entwicklung einer geeigneten kritischen Methode wider, insbesondere die ersten Bände, welche auf Vorarbeiten von Heribert Rosweydes basierten und ab 1643 vom namengebenden Jean Bolland und Gottfried Henschen herausgegeben wurden.<sup>3</sup> Auch wenn die Initialzündung der *Acta Sanctorum* eine wissenschaftlich abgesicherte Apologie der katholischen Heiligenkulte gegen die immer schärfer werdende Kritik aus dem reformatorischen Lager gewesen war, so fand die Reihe bemerkenswerterweise auch in protestantischen Kreisen ein positives Echo.<sup>4</sup> Außerhalb dieser anfänglich rein katholischen Bemühungen störte man sich jedoch am fehlenden „Wahrheitsgehalt“ der untersuchten Heiligengeschichten.

Forscher wie Hermann Usener waren davon überzeugt, dass zumindest manche christlichen Heiligenlegenden schlicht aus umetikettierten heidnischen Kultlegenden

---

<sup>1</sup> Vgl. van Dam, Saint Martin, S. 1.

<sup>2</sup> Vgl. Karl Hausberger: Das kritische hagiographische Werk der Bollandisten. Göttingen 1980.

<sup>3</sup> Vgl. Hausberger, Bollandisten, S. 213 ff.

<sup>4</sup> Vgl. Hausberger, Bollandisten, S. 210 f.



entwickelt worden seien.<sup>5</sup> Auch Carl Albrecht Bernoulli wertet als Vertreter dieser älteren Forschungsrichtung die Legenden noch als Religion der Masse in Reinkultur.<sup>6</sup> Auch den problembehafteten Begriff des Wunders beschreibt František Graus als grundsätzliches Streitthema zwischen der katholischen Forschungsrichtung auf der einen Seite, welche Wunder und Legenden als Produkte des Volksglaubens betrachtet, und der protestantischen Forschungsrichtung auf der anderen Seite, welche hagiographische Wunder als möglicherweise bewussten – zumindest aber als unbewussten – Betrug wertet, der die angebliche Leichtgläubigkeit der mittelalterlichen Gesellschaft ausnutzte. Graus fügt an, dass die Wunder der Bibel jedoch auch von der zuletzt genannten Richtung zumeist kritiklos akzeptiert wurden, oder bestenfalls symbolisch gedeutet wurden.<sup>7</sup>

Die Befangenheit der Forscher im Umgang mit hagiographischen Quellen blieb auch bei der Erstellung der dieser Arbeit zugrundeliegenden Editionen ein Problem. Graus bescheinigt beispielsweise den kritisch-philologisch ansetzenden Forschern Bruno Krusch und Wilhelm Levison vorzügliche Editionen, merkt jedoch an, dass deren Kritik — geprägt von der Tendenz des 19. Jahrhunderts, Wunder möglichst natürlich zu erklären — überzogen gewesen sei. Beide Forscher versuchten, eine Art historisches Substrat aus den von Ihnen untersuchten Mirakeln herauszuschälen, die Ihrer Ansicht nach grundsätzlich als „Hindernis“ (Levison) anzusehen seien, die über weite Strecken hinweg den „festen historischen Boden“ (Krusch) verließen.<sup>8</sup> Den Besonderheiten hagiographischer Quellen konnte aus einer solchen, fast schon extrem und engstirnig wirkenden philologischen sowie rein an vergangenen Fakten orientierten Forschungsperspektive kaum Rechnung getragen werden.

Auch die traditionellen konfessionellen Gräben bildeten sich in diesem Entwicklungsstadium der hagiographischen Forschung weiter ab, wie Krusch selbst

---

<sup>5</sup> Vgl. Usener, *Mythologie*, S. 51, 62 f.

<sup>6</sup> Vgl. Graus, *Volk*, S. 31 f., speziell zu Bernoulli S. 37.

<sup>7</sup> Vgl. Graus, *Volk*, S. 39.

<sup>8</sup> Vgl. Levison, *Bischof Germanus von Auxerre*, S. 117. — Vgl. Krusch, *Zwei Heiligenleben des Jonas von Susa*, S. 395. — Vgl. auch Graus, *Volk*, S. 28, Anm. 56.

freimütig zugibt.<sup>9</sup> Graus beschreibt eine katholische Gegenbewegung, maßgeblich getragen durch Louis Duchesne und Godefroid Kurth, welche dieser Kritik entgegentrat. Derartige Kontroversen spiegelten sich in den Publikationen dieser Forscher in den einschlägigen zeitgenössischen Fachzeitschriften wider.<sup>10</sup>

In einem nach Usener folgenden nächsten methodischen Entwicklungsschritt seien Graus zufolge dann einzelne Motive beziehungsweise Rituale als abstrakt und zeitlos erkannt worden, das zeitliche und kulturelle Umfeld sei beispielsweise durch die Folkloristen ignoriert worden.<sup>11</sup>

Erst Hippolyte Delehaye vollzog diese „Befreiung“ der Hagiographie von den Zwängen der historiographischen Betrachtung in seinem vielbeachteten Werk über die hagiographischen Legenden und stellt den Kult als Untersuchungsgegenstand in den Mittelpunkt seiner Forschung.<sup>12</sup> In insgesamt sieben Kapiteln analysiert er zunächst die Rahmenbedingungen, unter denen Legenden entstehen.<sup>13</sup> Er führt aus, dass nachprüfbare Fakten keine große Rolle bei der Entstehung hagiographischer Legenden spielten, da der Zielgruppe – dem einfachen Volk – Regierungszeiten, genannte Herrscher oder andere historische Rahmenbedingungen ohnehin unbekannt gewesen seien. An dieser Gleichgültigkeit sei der zeitliche Bezug verloren gegangen, übrig blieben zeitlose Topoi und Stereotypen eines Märtyrers, eines

---

<sup>9</sup> „In meinem Aufsatz hatte ich bereits dem Gedanken Ausdruck gegeben, dass ein Katholik für die heikle Aufgabe viel besser geeignet gewesen wäre.“ Vgl. Krusch, *Meine Ausgabe der Vita Haimhrammi*, S. 336.

<sup>10</sup> Beispielhaft sei hier eine hagiographische Auseinandersetzung zwischen Krusch und Duchesne genannt, vgl. Krusch: *Zur Florians- und Lupus-Legende. Eine Entgegnung (Fortsetzung)*, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters* 24 (1899). — Vgl. Graus, *Volk*, S. 28 f.

<sup>11</sup> Vgl. Graus, *Volk*, S. 29 f., speziell zu den Folkloristen S. 33.

<sup>12</sup> Delehayes Grundlagenwerk in dt. Übers.: Hippolyte Delehaye: *Die hagiographischen Legenden*. Kempten u.a. 1907. — Ebenfalls 1907 erschien das Werk auch in englischer Sprache: Hippolyte Delehaye, Richard J. Schoeck: *The Legends of the Saints. An Introduction to Hagiography*, transl. V. M. Crawford. The Westminster Library. A Series of Manuals for catholic Priests and Students, edd. Bernard Ward, Herbert Thurston. London et al. 1907.

<sup>13</sup> Wobei er ausführlich auf die Dynamik mündlicher Traditionen und deren Trend zur Simplifizierung anhand einiger Beispiele eingeht, vgl. Delehaye, *Legends*, S. 14 ff.

christenverfolgenden römischen Kaisers und dergleichen.<sup>14</sup> In einem nächsten Schritt geht er auf die Arbeit des Hagiographen ein, um nach einem Versuch der Klassifikation hagiographischer Texte auf die Märtyrerakten selbst näher einzugehen. Substrate heidnischer „Vorkulte“ sowie Eigenheiten der Kultentwicklung in Abhängigkeit von Topographie und anderen Faktoren schließen diese wegweisende Arbeit ab.<sup>15</sup> Relevant für die Forschung sind nach Delehayes Ansicht also lediglich die nackten „hagiographischen Koordinaten“ wie Angaben zum Kult, zu Inschriften oder Angaben alter Martyrologien. Der aufzeichnende Kleriker habe die Rolle eines Redakteurs übernommen, die Kirche als Institution sei damit an der sogenannten Entstellung schuldlos.<sup>16</sup>

Auch Graus unterscheidet Hagiographie und Historiographie, vielleicht zusätzlich bedingt durch seine Perspektive als Forscher in der zeitgenössisch kommunistischen Tschechoslowakei, sehr deutlich. Während in der Geschichtsschreibung der Verlauf und kausale Zusammenhänge dominierten, denen durch die Person des Aufzeichners Sinn und Wertung zuteil würden, stünde in der Hagiographie ein zeitloser Festtag im Mittelpunkt. In welchem Jahr das Martyrium, das diesem Festtag zugrunde liegt, tatsächlich stattgefunden hat, sei dem Hagiographen gleichgültig, ein fester historischer Rahmen fehle daher. Der Heilige der Legende koppele sich ab von der historischen Figur, auf der er basiert, wenn er zum Objekt kultischer Verehrung gemacht würde. Graus untermauert seine These, indem er darauf hinweist, dass in Gregors hagiographischem Werk historische Angaben weitgehend fehlen.<sup>17</sup> Im Zentrum des Kultes stünden die „geliehenen Kleider“, wie Hippolyte Delehaye die fast beliebig austauschbaren Eigenschaften der Heiligen nennt, die ihnen die Kultpropaganda zugeschrieben hat. Durch diese Metapher der geliehenen Kleider löste Delehaye endlich den Konflikt zwischen dem bisherigen Anspruch der Geschichtswissenschaft an die Quellen – nämlich die Wiedergabe vergangener

---

<sup>14</sup> Vgl. Delehaye, *Legends*, S. 22 ff.

<sup>15</sup> Delehaye weist sogar erstaunliche Parallelen zu Legenden aus Indien und Japan nach, vgl. Delehaye, *Legends*, S. 29 f.

<sup>16</sup> Vgl. Graus, *Volk*, S. 31 f.

<sup>17</sup> Vgl. Graus, *Volk*, S. 61.

Fakten – und den zwangsläufig übernatürlichen Inhalten hagiographischer Texte auf. Trotz dieser grundsätzlichen „Zeitlosigkeit“ der Heiligenkulte ist dennoch auch das vom Hagiographen konstruierte und vermittelte Heiligenbild immer ein Produkt seiner Entstehungszeit.<sup>18</sup>

Gregor von Tours könne gleichermaßen als Historiograph und als Hagiograph auftreten, indem er sich, je nach Rolle, konsequent einer dieser Wertehierarchien bedient und als Geschichtsschreiber das Erzählte in einen Kausalnexus und zeitliche Orientierungsmarken einbettet oder aber als Hagiograph den zu beschreibenden Thaumaturgen in den Fokus rückt, welcher in zeitlicher Hinsicht bestenfalls bezüglich seines Festtages interessiert, der sich regelmäßig aus dem Todestag eines solchen Heiligen ableitet. Auch dürfe, wie Graus weiter ausführt, nicht außer Acht gelassen werden, dass der Aufzeichnungszweck hagiographischer Quellen naturgemäß niemals historiographisch war, sondern dass sich Gregors hagiographisches Werk neben seinem Geschichtswerk als eigenständige Größe in das Gesamtwerk des Turoner Bischofs einfüge.<sup>19</sup>

Doch auch die Hagiographie selbst sei nach Graus kein homogener Block, er nennt gar die Wüstenväter als Objekte der Verehrung aus der christlichen Frühzeit, den in die Zeit der Merowinger datierenden Heiligenkult um Martin von Tours und neuzeitliche Heiligenverehrung untereinander jeweils inkompatibel.<sup>20</sup> Die Kulte seien also losgelöst von den Ereignissen, welche die Kultbasis bilden, datierbar sei auf einer Metaebene vielmehr ihre Entstehungszeit anhand typischer thematischer Fokussierungen und Topoi in der Überlieferung. Als Conclusio seiner Überlegungen

---

<sup>18</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 42 f.

<sup>19</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 42 f. — Allerdings unterscheidet Gregor von Tours nicht so trennscharf Geschichte von Mirakelerzählung, wie die Ausführungen Graus' es vermuten lassen, denn in den *Historiarum libri decem* lassen sich durchaus einige Augenwunder nachweisen, die in der vorliegenden Arbeit natürlich auch behandelt werden; umgekehrt, und hier muss man Graus durchaus Recht geben, sind in Gregors Mirakelbeschreibungen Anhaltspunkte für deren zeitliche Einordnung so dünn gesät, dass die Datierungen durch die Editoren der Hagiographie Gregors von Tours in der Forschungsgeschichte nicht unumstritten blieben, vgl. John H. Corbett: *Praesentium signorum munera*; dort insbesondere die Statistik am Ende. Die hagiographischen Texte Gregors sind damit augenscheinlich weniger von historiographischen Daten durchsetzt als umgekehrt.

<sup>20</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 61.

zur Methodik der Legendenforschung postuliert Graus, die Legende als besondere Quellenform zu betrachten, die weniger historisches Werk, sondern mehr Literatur sein wolle, eine tendenziell propagandistische Funktion habe und einer starken Schematisierung unterliege, bei der den Wundern eine große Rolle zukomme.<sup>21</sup> Die Wunder selbst sollten nicht pauschal als „Pfaffenbetrug“, also bewusste Falschinformation durch Kleriker, gewertet werden, jedoch darf die Betrugsabsicht auch nicht völlig außer Acht gelassen werden.<sup>22</sup> Der Begriff „Wunder“ kommuniziere grundsätzlich schlicht, dass sich Unmögliches ereigne. Die moderne Wissenschaft verweigere sich nach Kräften diesem Begriff, ließe ihn bestenfalls noch in Fremddisziplinen zu. Dies sei die logische Folge einer Wissenschaft, die völlig auf Kausalreihen aufbaue und damit jederzeit begreifbar sein müsse.<sup>23</sup> Der Begriff des Wunders sei in Märchen, Sagen, Heldenepen und hagiographischen Legenden unterschiedlich definiert, die Hagiographie übernehme dabei den biblischen Wunderbegriff.<sup>24</sup>

Historiographie und Hagiographie werden in der jüngeren Forschung allerdings nicht mehr grundsätzlich getrennt betrachtet, auch bezüglich des *Œuvres* Gregors von Tours; als Argument für diese Sichtweise führt Martin Heinzelmann an, dass auch die *Dialogi* Gregors des Großen als *historiae* bezeichnet worden seien;<sup>25</sup> Thürlemann verfolgt analog bei Gregor von Tours ebenfalls diesen Ansatz.<sup>26</sup> Beide Sichtweisen rechtfertigen eine übergreifende Untersuchung, einerseits, um die Thematik der Sehkraft gerade für einen Autor beider literarischer Gattungen wie Gregor von Tours umfassend behandeln zu können, andererseits, um eine dediziert historiographische beziehungsweise hagiographische Herangehensweise an die Augenthematik durch einen solchen Autor nachweisen oder auch widerlegen zu können.

---

<sup>21</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 38 f.

<sup>22</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 40.

<sup>23</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 47 f.

<sup>24</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 49.

<sup>25</sup> Vgl. Heinzelmann, Wunder, S. 24.

<sup>26</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 14.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich Eugen Ewig intensiv mit der Geschichte Galliens in der Spätantike und im Frühmittelalter beschäftigt und seinen Fokus dabei neben den politischen Transformationsprozessen auch auf kulturelle und kultische Entwicklungen gelegt. Insbesondere der zweite Band seiner gesammelten Schriften „Spätantikes und fränkisches Gallien“ beschäftigt sich mit der Kirchengeschichte im Frankenreich.

Im Jahr 1994 bildete sich an der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart der Arbeitskreis für hagiographische Fragen. Seit der Jahrtausendwende publiziert diese Forschergruppe die Reihe „Beiträge zur Hagiographie“, die in Tübingen von Dieter Bauer, Klaus Herbers, Volker Honemann und Hedwig Röckelein herausgegeben werden und zwischenzeitlich über ein Dutzend Bände umfasst. Die einzelnen Titel beschäftigen sich mit einem breiten hagiographischen Themenspektrum, beginnend mit den Heiligen als Märtyrer und Bekenner, mit Reliquienkult und Stigmata sowie dem mittelalterlichen Mirakel, dem der ganze dritte Band gewidmet ist.

In jüngerer Zeit hat sich zudem Gabriela Signori intensiv mit dem Begriff „Wunder“ in ihrem gleichnamigen Buch beschäftigt – auch mit den Wundern in den Texten Gregor von Tours. Sie verortet die hagiographischen Schriften des Turoner Bischofs in die Tradition der *civitas dei*. Stärkung des Glaubens allgemein und speziell die Förderung des Martinskultes seien die Motivation Gregors gewesen, neue Martinswunder aufzuzeichnen. Den Forschungsstand zusammenfassend stellt Signori fest, dass Gregor von Tours Mirakel in einer Weise überliefert hat, die eigentlich erst im darauffolgenden 7. Jahrhundert üblich geworden sei. Während im hagiographischen Wertesystem Gregors des Großen die Tugend des Heiligen im Vordergrund steht, stünde bei Gregor von Tours die Wundermacht im Mittelpunkt.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. Signori, Wunder, S. 23 ff. — Interessanterweise bedeutet das Wort *virtus* in der mittellateinischen Sprachstufe sowohl „Tugend“ als auch „Wunderkraft“.

Ebenfalls zur jüngsten Forschung auf dem Gebiet der Hagiographie zählt die 2015 publizierte Dissertation „Von Opfern und Tätern. Gewalt im Spiegel der merowingischen Hagiographie des 7. Jahrhunderts“ von Jennifer Dobschenzki.<sup>28</sup>

Seit 1994 erscheint zudem mit der „Hagiographica“, herausgegeben von der „Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino“ (SISMEL) in Florenz, eine Fachzeitschrift, die sich explizit mit aktuellen Forschungen im Bereich der Hagiographie des lateinischen Mittelalters beschäftigt.<sup>29</sup>

Somit kann die Erforschung hagiographischer Texte nach der – ebenso langwierigen wie interessanten – Erarbeitung eines geeigneten methodischen Instrumentariums mittlerweile als etablierte Teildisziplin der geschichtswissenschaftlichen Forschung betrachtet werden.<sup>30</sup>

#### 1.1.2. Gregor von Tours in der jüngeren hagiographischen Forschung

Die bis heute anerkannten kritischen Editionen der Texte Gregors von Tours von Bruno Krusch, Wilhelm Levison sowie Max Bonnet entstanden im späten 19. Jahrhundert und stehen der gegenwärtigen Forschung sowohl in Nachdrucken als auch frei im Internet durch das Projekt „Monumenta Germaniae Historiae digital“ (dMGH), einer Kooperation der *Monumenta Germaniae Historica* und der Bayerischen Staatsbibliothek, zur Verfügung. Erst diese Ausgaben schafften den Spagat zwischen einem verständlich lesbaren Text einerseits und einer sehr originalgetreuen Wiedergabe der ältesten erhaltenen Handschriften andererseits.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Jennifer Vanessa Dobschenzki: Von Opfern und Tätern. Gewalt im Spiegel der merowingischen Hagiographie des 7. Jahrhunderts. Stuttgart 2015.

<sup>29</sup> Hagiographica: Rivista di agiografia e biografia della Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino, ed. Società internazionale per lo studio del medioevo latino. — Weitere einschlägige Fachzeitschriften der SISMEL erscheinen unter den Titeln „Documenti e studi sulla Tradizione filosofica medievale“, „Filologia Mediolatina“, „Iconographica“, „Itineraria“, „Micrologus“, „Stilistica e Metrica Italiana“.

<sup>30</sup> Einen relativ aktuellen Stand der Forschung zum Werk des Turoner Bischofs allgemein bietet Gabriela Signori, vgl. Signori, Wunder, S. 23, insbesondere Anm. 5.

<sup>31</sup> Tatsächlich wurden bereits ab dem 16. Jahrhundert mehrfach Druckfassungen der Werke des Turoner Bischof herausgegeben. Lange Zeit blieb die kritische Ausgabe des Benediktinermönchs Thierry Ruinart, die 1699 in Paris erschien, für die Forschung maßgeblich. Selbst die Ausgaben des 19. Jahrhunderts von J. Guadet und N. R. Taranne von 1836 und 1838 hinterließen ein Forschungsdesiderat, da sie die Sprache der ältesten

Keineswegs stellen diese Editionen den Endpunkt der philologischen Auseinandersetzung mit Gregors Texten dar. Dies belegen schon nachfolgende weitere Arbeiten der Editoren selbst.<sup>32</sup>

In den folgenden Jahrzehnten hat sich jedoch langsam eine eigene hagiographische Forschungsrichtung ohne primär fachfremde Forschungsziele etabliert. Durch Vergleiche mit anderen derartigen Quellen konstatiert diese jüngere Forschung, dass die Hagiographie des Turoner Bischofs ihrer Zeit deutlich voraus war und der späteren Entwicklung in der Karolingerzeit bereits vorgriff.<sup>33</sup>

Raymond van Dam hat sich als einer der wenigen Forscher intensiv mit der Hagiographie Gregors von Tours als solcher beschäftigt und dabei sowohl prosopographische Gesichtspunkte berücksichtigt – insbesondere die zahlreichen verwandschaftlichen Verbindungen der alten gallorömischen Senatorenfamilien in Schlüsselpositionen der neuen merowingisch-fränkischen Machtstrukturen –,<sup>34</sup> als auch die *Gloria Martyrum*, *Gloria Confessorum*, *Virtutes Sancti Iuliani* und die *Virtutes Sancti Martini* des Turoner Bischofs in die englische Sprache übertragen.<sup>35</sup> Völlig zu Recht weist van Dam darauf hin, dass heutigen Lesern Gregors historiographisches Werk wohl bekannt sei, sein hagiographisches Œuvre dagegen kaum.<sup>36</sup>

Van Dam ist geneigt, alle überlieferten Texte des Turoner Bischofs in dessen Episkopat zu datieren, verweist aber auch auf einen permanenten Revisionsprozess durch den Autor; Querverweise sowie Nennungen bestimmter Personen in Gregors

---

erhaltenen Handschriften nicht berücksichtigten, vgl. Gregor von Tours, HF deutsch, transl. Giesebrecht, S. XLVIII f.

<sup>32</sup> Krusch untersuchte 1920 noch weitere Handschriften der bereits edierten GM, Bonnet beschäftigte sich in einem 1890 erschienen Werk noch näher mit Gregors Sprache, vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 16.

<sup>33</sup> Vgl. Signori, Wunder, S. 25.

<sup>34</sup> Vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 1, 4.

<sup>35</sup> Raymond van Dam: *Saints and their miracles in late antique Gaul*. Princeton 1993 (enthält van Dams Übersetzungen der VJ und der VM). Raymond van Dam (Übers.): *Glory of the Confessors. Translated Texts for Historians. Latin Series IV*. Liverpool 1988. Raymond van Dam (Übers.): *Glory of the Martyrs. Translated Texts for Historians. Latin Series III*. Liverpool 1988.

<sup>36</sup> Vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 3.



Werk ermöglichen van Dam zufolge dennoch zumindest eine grobe Datierung und chronologische Ordnung der einzelnen hagiographischen Schriften.<sup>37</sup>

Zudem stellt van Dam fest, dass Märtyrer zu ihren Lebzeiten in Gallien keine große Rolle gespielt hätten, wohl aber posthum im Zuge der jeweiligen Kulte, wenn man die Schriften des Turoner Bischofs als Maßstab heranziehe.<sup>38</sup>

Ein Fortbestehen der alten römischen Welt sieht van Dam – zumindest in Teilen – in Gregors Werk über die Märtyrer abgebildet, da auch Glaubenszeugen aus anderen ehemaligen römischen Provinzen als Gallien wie aus Spanien und Italien sowie den relativ weit von Gallien entfernten östlichen Gebieten des oströmischen Reiches genannt werden.<sup>39</sup> Vielleicht sind diese Passagen auch als ein Versuch zu verstehen, sich weiter als Teil des römischen Kulturkreises zu betrachten, weil die kollektive Erinnerung an das kollabierte Imperium in der Bevölkerung sicher noch präsent und ein gewisser kultureller Verfall unübersehbar waren. Auf der anderen Seite scheint Gregor von Tours sich auch darüber bewusst zu sein, dass insbesondere die Kirche unter der neuen fränkischen Herrschaft einen besseren Stand hatte als unter römischer Administration, da gallorömische Eliten – zu denen die Familie des Turoner Bischofs unstrittig gerechnet werden musste – den Klerus und die Kooperation mit den neuen fränkischen Machthabern durchaus als Möglichkeit erkannten, die Zeit des Umbruchs zu meistern.<sup>40</sup>

Auch unter diesem Gesichtspunkt kann Gregors Zeit als eine Zeit der Transformation betrachtet werden: Der Turoner Bischof führt – fast janusartig – retrospektiv vertraute spätantike Topoi weiter und greift andererseits auch mit eigentlich spätmittelalterlichen hagiographischen Trends, beispielsweise durch die weiter unten dargestellten Fernwunder, seiner Zeit vor. Die sozialen Spielregeln der zeitgenössischen gallischen Gesellschaft, in der mächtige Schutzpatrone, eine

---

<sup>37</sup> Vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 4 f.

<sup>38</sup> Wohl kaum die Hälfte der GM berichten überhaupt von gallischen Märtytern, vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 6.

<sup>39</sup> Andererseits finden sich keine Berichte über Märtyrer aus Britannien und nur ein einziger Glaubenszeuge aus Nordafrika, vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 9.

<sup>40</sup> Vgl. James, *Life*, S. 11 ff.

möglichst große Anhängerschaft und ein weitgespanntes Netzwerk von Freunden die eigene Position absicherten und beförderten, bildet van Dam auf die Heiligen in Gregors Märtyrerbuch ab: Auch diese gehörten zum Freundeskreis Gottes und seien Schutzpatrone ihrer Anhänger. Der Leser erhält so einen einzigartigen Einblick in die zeitgenössischen Heiligenkulte Galliens.<sup>41</sup>

Das Märtyrertum selbst habe van Dam zufolge seit den Christenverfolgungen Diokletians einen Bedeutungswandel erfahren, da die merowingischen Teilreiche in Gregors Welt – trotz aller anderen Differenzen – das römische Christentum vorbehaltlos akzeptierten, lediglich im westgotischen Spanien existierte mit dem Arianismus eine konkurrierende Konfession in Gregors Wahrnehmungshorizont. So konnten für den Turoner Hagiographen auch ein asketisch-beispielhaftes Leben zu einer Verehrung als Märtyrer berechtigen.<sup>42</sup>

Bereits einige Jahre zuvor hat Edward James den *Liber Vitae Patrum* in englischer Übersetzung vorgelegt.<sup>43</sup> Er sieht seine Übersetzung eines hagiographischen Textes des Turoner Bischofs insbesondere als Chance für die Leser der *Historiarum libri decem*, Gregors Persönlichkeit und seine Welt besser zu verstehen.<sup>44</sup>

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts hat sich Allan Scott McKinley intensiver mit der Anfangsphase des Martinskultes befasst. Er konstatiert, dass der frühe Kult um den Heiligen Martin keineswegs homogen-monolithisch gelesen sei, sondern eine Entwicklung durchlaufen hat, die in verschiedenen Regionen durchaus unterschiedlich verlaufen ist. McKinley richtet sein Augenmerk zunächst auf Martins frühe Hagiographen Sulpicius Severus und Paulinus von Nola. Insbesondere Sulpicius Severus habe McKinley zufolge seine Kritik am Lebensstil der zeitgenössischen Kleriker in sein Werk einfließen lassen, indem er die Askese Martins hervorhob.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 12 u. 16.

<sup>42</sup> Van Dam spricht von *catholic Christianity*, vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 13. — James hält Gregors geografischen Horizont, sogar innerhalb seiner gallischen Heimat, für *limited*, vgl. James, *Life*, S. 14.

<sup>43</sup> Edward James (Übers.): *Life of the Fathers. Translated Texts for Historians. Latin Series I.* Liverpool 1986.

<sup>44</sup> Vgl. James, *Life* S. 15.

<sup>45</sup> Vgl. McKinley, *Saint Martin of Tours*, S. 173 ff.

Grundtenor bei Sulpicius sei, dass die Askese für die Wunderkraft Martins kausal gewesen sei, der Hagiograph propagiere hierdurch geradezu den von ihm favorisierten Typ des Mönch-Bischofs.<sup>46</sup> Ein weiterer Aspekt dieses frühen Werks sei ein Martin, der das Heidentum aktiv bekämpft – im 4. Jahrhundert untypisch und wohl ebenfalls ein Ausfluss der asketisch-militanten Sichtweise des Hagiographen. McKinley stellt fest, dass dieser frühe, asketisch geprägte Kult primär von einem asketisch geprägten Millieu angenommen wurde.<sup>47</sup>

McKinley nimmt weiter an, dass Sulpicius zur Kreation eines Mirakelbuches über Martin angeregt wurde, weil er keine Kontrolle über Martins Leichnam gehabt habe. Genau diese Kontrolle hatte Briccius, Nachfolger Martins auf der Turoner Kathedra. Bischof Briccius habe einen Martinskult etablieren wollen, der mehr die Reliquien als die literarische Verarbeitung im Focus hatte. McKinley identifiziert in diesem Interessensgegensatz die Ursache der negativen Darstellung des Briccius im Werk des Sulpicius.<sup>48</sup>

Die *Vita Martini* des Paulinus von Périgueux bringt McKinley in Zusammenhang mit der Förderung des Martinskults durch Bischof Perpetuus. Dieser Bischof rechtfertigte McKinley zufolge vielleicht seinen Machtanspruch als Metropolitanbischof der Provinz *Lugdunensis III* mit der Tradition Martins.<sup>49</sup>

Der Turoner Festkalender des Perpetuus verdeutliche die Vorrangstellung Martins mit gleich zwei Festtagen. Unter Bischof Perpetuus sei auch die Martinskathedrale deutlich vergrößert worden.<sup>50</sup>

Für den Beginn des 6. Jahrhunderts stellt McKinley bereits eine Ausbreitung des Martinskults über das eigentliche Turoner Gebiet nach Arles fest, obgleich weitere Autoren den Heiligen verschieden stark mit Tours verknüpften.<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> Vgl. McKinley, *Saint Martin of Tours*, S. 178.

<sup>47</sup> Vgl. McKinley, *Saint Martin of Tours*, S. 179.

<sup>48</sup> Vgl. McKinley, *Saint Martin of Tours*, S. 182 f.

<sup>49</sup> Vgl. McKinley, *Saint Martin of Tours*, S. 188 f.

<sup>50</sup> Vgl. McKinley, *Saint Martin of Tours*, S. 186.

<sup>51</sup> Vgl. McKinley, *Saint Martin of Tours*, S. 191 f.

Letztlich seien es Faktoren wie der Anti-Arianismus, die Förderung durch die Merowinger und die weitere Propaganda durch Bischof Gregor gewesen, die dem Martinskult bis zum Ende des 6. Jahrhunderts zu einer weiten Verbreitung im gallischen Raum verholfen.<sup>52</sup>

So kreierte der Martinskult einen Heiligen, der – je nach Bedarf und Interessen seiner Förderer – Mönchbischof, Missionar oder Provinzpatron sein konnte, wie McKinley abschließend feststellt.<sup>53</sup>

### 1.1.3. Das Auge als Untersuchungsgegenstand

Die Beschäftigung mit Augenwundern führt fast zwangsläufig zur Frage, welche wunderwürdigen Augenleiden Gregor von Tours in seiner Doppelrolle als Historiograph und Hagiograph definiert und differenziert. Doch vor der Untersuchung von Augenleiden und ihrer Heilung im hagiographischen Kontext steht natürlich die Frage nach Definition und Wertung des gesunden Sehvermögens. Welche Bedeutung gesunde, beeinträchtigte oder fehlende Sehkraft für Gregor und seine Welt hatten, steht daher am Anfang aller Überlegungen zur vorliegenden Thematik. Da die Mirakelbeschreibungen zudem selbst regelmäßig auf Augenzeugen basieren, wird also auch die Sichtbarkeit des Augenwunders an sich zum Gegenstand dieser Untersuchung.

Einen Überblick über den Topos der Augenleiden in der bisherigen ikonographischen Forschung bieten das Reallexikon für Antike und Christentum (RAC) sowie das Lexikon der christlichen Ikonographie (LCI), welches dem Untersuchungsgegenstand unter den Stichworten „Auge“, „Blindheit“ und „Blindenheilung“ drei konkrete Artikel widmet – wenngleich weitere in den hier untersuchten Quellen aufgefundene Formen von Augenleiden, wie Star, Trüffähigkeit und allgemein Tränen in diesem Standardwerk keine Aufmerksamkeit finden.<sup>54</sup> Unter allen Wunderheilungen Jesu nimmt der Topos der Blindenheilung eine herausragende Stellung in der biblischen

---

<sup>52</sup> Vgl. McKinley, *Saint Martin of Tours*, S. 193 ff.

<sup>53</sup> Vgl. McKinley, *Saint Martin of Tours*, S. 199 ff.

<sup>54</sup> RAC, edd. Theodor Klauser et al. Dieses 1950 begonnene Großprojekt ist im Jahr 2017 erst bei Bd. 27 angelangt. — LCI, edd. Engelbert Kirschbaum SJ et al. Freiburg i. Br. 1968.

Überlieferung ein.<sup>55</sup> Gegenüberstellungen der Kirche als personifizierter Institution mit klar-geradem Blick und der ebenfalls personifizierten augenverbundenen Synagoge – sowohl einzeln als auch gemeinsam – sind ein bekanntes ikonographisches Konzept;<sup>56</sup> dieselbe Idee liegt vielleicht auch den Blindenheilungen Jesu im Tempel nach erfolgter Reinigung desselben zugrunde.<sup>57</sup> Womöglich ist auch gemeint, dass das Judentum nicht bereit sei, Jesus als Messias zu sehen. Allgemein erscheint das ikonographische Phänomen Blindheit als Folge von Stolz und Bosheit, also charakterlichen Verfehlungen entgegen den christlichen Grundwerten der Demut und Nächstenliebe.<sup>58</sup> Die Assoziation positiver Elemente mit dem rechtgläubigen Christentum und umgekehrt die konstruierte kausale Verkettung zwischen irdischem Unglück und falscher Religion sowie die Gegenüberstellung dieser beiden Pole scheint also sowohl in der Ikonographie als auch in der Hagiographie ein beliebtes Mittel der Kultpropaganda gewesen zu sein.<sup>59</sup>

Ebenfalls ikonographisch, jedoch rein auf die künstlerische Rezeption der Blindenheilung fokussiert, hat sich Wolfgang Jaeger mit Augenwundern auseinandergesetzt. In seinem Werk „Die Heilung des Blinden in der Kunst“ beschäftigt sich der Augenarzt mit künstlerischen Darstellungen der biblischen Blindenheilungen Christi.<sup>60</sup> Martinswunder waren auch in einer früheren Version der Martinskirche zu Tours zahlreich dargestellt, wie Hinweise in anderen Quellen belegen.<sup>61</sup>

---

<sup>55</sup> Vgl. Jaeger, Blindenheilung, in: LCI I, Sp. 304 ff.

<sup>56</sup> Vgl. Greisenegger, Ecclesia, in: LCI I, Sp. 562 ff.; vgl. auch Greisenegger, Synagoge, in: LCI IV, Sp. 231 f.; vgl. auch Greisenegger, Ecclesia und Synagoge, in: LCI I, Sp. 569 ff.; vgl. auch Kaute/Lieball, Auge, Auge Gottes, in: LCI I, Sp. 222 ff. und Feldbusch, Blindheit, ebd. Sp. 307 f.

<sup>57</sup> Mt 21, 14: *Et accesserunt ad eum cæci, et claudi in templo: Et sanavit eos.*

<sup>58</sup> Vgl. Feldbusch, Blindheit, in: LCI I, Sp. 307 f.

<sup>59</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 71.

<sup>60</sup> W. Jaeger war bis 1986 Professor für Augenheilkunde an der Universität Heidelberg, vgl. Jaeger, Heilung, S. 5; vgl. auch A. Tuffs, Pressemitteilung „23 Jahre an der Spitze der Universitäts-Augenklinik Heidelberg“ vom 03.04.2009, zuletzt aufgerufen am 13.05.2016.

<sup>61</sup> Vgl. van Dam, Saint Martin, S. 19.

Die hier untersuchten hagiographischen Quellen zur Sehkraft, speziell zu Augenleiden und Augenwundern, beziehen sich grundsätzlich auf die *oculi corporales* im weitesten Sinne. Ausgeklammert werden damit alle Arten von Augenleiden beziehungsweise Augenwundern, die sich nicht auf die Augen als Organ beziehen, wobei sich ein gewisser Übergangsbereich aufgrund zahlreicher Wechselwirkungen der Sehkraft mit den *oculi cordis* beziehungsweise *oculi mentis* natürlich nicht vermeiden lässt. Derartige Grenzfälle werden in einem eigenen Kapitel angesprochen.<sup>62</sup>

Gregor von Tours griff zwar bei zahlreichen Mirakelbeschreibungen auf das Auge als hagiographischen Topos zurück, dennoch ist der von ihm hauptsächlich behandelte Heilige Martin kein typischer Nothelfer bei Augenleiden geworden. Die heute wohl bekanntesten „hauptberuflichen Augenheiligen“ der westlichen Christenheit sind zwei Frauen, Lucia von Syrakus und Odilia von Hohenburg im Elsaß, wobei erstere auch in der griechisch-orthodoxen Kirche als Λουκία einen hohen Stellenwert besitzt und letztere sich gleichsam zur Schutzpatronin des Elsaß entwickelte. Ihr gemeinsamer Festtag ist bezeichnenderweise am 13. Dezember, dem kürzesten und damit lichtärmsten Tag des alten julianischen Kalenders.<sup>63</sup> Der Vergleich mit den Augenwundern dieser beiden Heiligen anhand gängiger Editionen der jeweiligen Lebensbeschreibungen ist Teil der vorliegenden Untersuchung.

Mit der Bedeutung des Auges in der mittelalterlichen Literatur allgemein hat sich Gudrun Schleusener-Eichholz auseinandergesetzt.<sup>64</sup>

Eine detaillierte Untersuchung zum Einzelaspekt der Augenleiden und Augenwunder in den Werken Gregors von Tours steht bis heute aus. Die vorliegende Arbeit versucht daher, Gregors Vorstellungswelt in Bezug auf Beeinträchtigungen des Augenlichts zu rekonstruieren. Dieses völlig neue Schlaglicht auf einen schon aus vielen Blickwinkeln betrachteten Autor bietet die Gelegenheit, bislang vielleicht

---

<sup>62</sup> Vgl. Punkt 2.13.

<sup>63</sup> Vgl. C. Squarr, Lucia von Syrakus, in: LCI VII, Sp. 415-420; vgl. G. Koschwitz, Odilia (Ottília) von Hohenburg, in: LCI VIII, Sp. 76-79.

<sup>64</sup> Gudrun Schleusener-Eichholz: Das Auge im Mittelalter, 2 Bde. München 1985.

übersehene Deutungsmuster in Textpassagen mit Augenbezug zu entdecken, die vermeintlich keine tiefere Bedeutung haben.

Zunächst ist dabei die Frage zu untersuchen, in welche Kategorien der Turoner Bischof Augenleiden eingeteilt hat – aber auch, welche Augenleiden in seinem Œuvre nicht genannt werden. Hier wird nicht von gegenwärtigen Definitionen ausgegangen, sondern zeitgenössische frühmittelalterliche, aber auch altjüdische Quellen herangezogen. So wird schnell deutlich, dass Gregor in der Tradition des Alten Testaments steht.

Zweitens steht die *caecitas* als das ultimative Augenleiden im Fokus, die – überraschenderweise – für Gregor nicht nur die Vollblindheit im Sinne einer Amaurose bedeuten kann, sondern mit diesem Begriff in seinen Texten vielmehr auch eine schwere bis schwerste Sehbehinderung gemeint sein kann, die den Betroffenen zur Hilflosigkeit verdammt.

Drittens werden Leiden untersucht, welche die beiden Augen einer Person nicht gleichermaßen betreffen. Gregor von Tours nutzt diese Möglichkeit, um für seine Leser Spannungsbögen – insbesondere bei Erziehungswundern – zu erzeugen.

Linsentrübungen und der Graue Star bilden gemeinsam einen vierten Untersuchungsgegenstand. Hier fällt insbesondere ein Seitenhieb Gregors gegen einen jüdischen Arzt auf, der eine langsam einsetzende wundersame Starheilung zu beschleunigen versuchte und tragisch scheiterte.

Fünfter Aspekt ist die *lippitudo*, ein zeitgenössisches Leiden, das durch Verklebungen der Augenlider bis zur Blindheit führen konnte, wie Gregor erstaunlich detailliert beschreibt.

Sechstens stehen Augenwunder im Mittelpunkt, die keinerlei Auswirkungen auf eventuell bestehende Augenleiden haben. Der Turoner Bischof greift hier den Topos des blinden Sehers auf, nicht aber den des aktiven Blicks. Wunder der Unsichtbarkeit konzentrieren sich bei Gregor überraschenderweise ganz auf die Andreasmirakel.

Siebtens wird versucht, die Frage nach dem Zweck zu beantworten. Für Gregor von Tours sind in diesem Zusammenhang Aspekte der Würdigkeit und der spiegelnden Bestrafung – beziehungsweise Behlohnung – entscheidend.

Zeitpunkt und Verlauf eines Augenmirakels im Œuvre Gregors waren einer eigenen Betrachtung als achten Punkt durchaus wert, da der typische lineare kultische Ablauf

der rituellen „Tauschgeschäfte“, Frevel vor Strafe und Gebete vor Heilung, in Gregors Texten drastische Ausnahmen kennt – insbesondere, wenn es um den präventiven Schutz von Glaube und Gläubigen geht.

Neuntens ist der Ort eines Augenmirakels ebenfalls ein lohnensweter Untersuchungsgegenstand, da Gregor von Tours zum Zwecke der Verknüpfung von Heiligenkulten bereits im Frühmittelalter einige Fernwunder beschreibt.

Zehntens verdienen auch die Werkzeuge eines Augenwunders eine genauere Betrachtung, da entsprechende Passagen bei Gregor bisweilen an zeitgenössische Augenoperationen erinnern können; ebenso spielen Reliquien 2. und höheren Grades für den Turoner Hagiographen eine entscheidende Rolle.

Elftens wird auf die Vermittler der – stets göttlichen – Wunder eingegangen, die bei Gregor von Tours zumeist Heilige sind, die bereits verstorben sind.

Weitere Aspekte der untersuchten Augenwunder sowie ein Blick auf den Komplex Glaube, Sehen, Licht und Erkenntnis runden als zwölfter und dreizehnter Aspekt die Hauptuntersuchung ab.



## 1.2. Methodik

Die vorliegende Untersuchung soll einen Beitrag für die Forschung zum hagiographischen Werk Gregors von Tours leisten und für bereits bestehende und künftige Arbeiten über die „Kultur des Sehens“ im Frühmittelalter durch ihre sehr eng fokussierte Thematik Möglichkeiten zum Vergleich bieten. Wie oben bereits erwähnt, haben die Bollandisten eine kritische Methode für die Arbeit mit hagiographischen Quellen hermeneutisch entwickelt und erfolgreich angewandt, wie bei der Lektüre der ersten Bände deutlich wird. Diese kritische Methode unterscheidet sich durch die Beschäftigung mit Wundern von der klassischen historisch-kritischen Methode, die stets auf die Rekonstruktion vergangener Fakten abzielt; denn auch wenn in der vorliegenden Untersuchung auf Parallelen zwischen medizinischen und wundersamen Heilprozessen hingewiesen wird, ist es keinesfalls das Ziel, die besprochenen Wunder als wahr oder unwahr im heutigen Sinne einzustufen oder in einer Art Ferndiagnose medizinisch schlicht zu entzaubern. Dies sei auch zumeist sehr problematisch, wie M. Stolberg resümiert, beziehungsweise eine völlig falsche methodische Herangehensweise für hagiographische Quellen, wie Graus nachvollziehbar aufzeigt.<sup>65</sup> Graus verweist zum Beweis auf Chadwick, der versucht hat, einen Kriterienkatalog aufzustellen, anhand dessen man einen historischen Kern aus Heldensagen herauschälen könne. Demnach würde eines dieser Kriterien fordern, dass die zu prüfende Aussage der Heldensage keiner Aussage in einer anderen Heldensage widersprechen dürfe, womit ein Zirkelschluss entstünde.<sup>66</sup>

Graus warnt davor, aus der – nur vermeintlich sicheren – Position der durchrationalisierten Gegenwart heraus, die Menschen des Mittelalters pauschal als leichtgläubige „Einfaltspinsel“ zu verurteilen. Leichtgläubigkeit bezüglich Mirakeln wurde bereits in vorchristlicher Zeit vom Personal des Asklepiostempels auf Epidauros angeprangert und ist bis zum Ende des Mittelalters belegbar, wie die harsche Kritik des Erasmus von Rotterdam belegt; die Leichtgläubigkeit hatte jedoch,

---

<sup>65</sup> M. Stolberg, *Retrospektive Diagnose*, S. 227.

<sup>66</sup> Vgl. Graus, *Volk*, S. 41 f.

ebenso wie der Glaube an sich, durchaus Grenzen, wie belegte Fälle von Meineiden, Kirchenraub und Wunderbetrug zeigen.<sup>67</sup> Graus widerlegt die gängige These der Leichtgläubigkeit der mittelalterlichen Menschen in der älteren Forschung unter anderem dadurch, indem er mehrere Fälle von Mirakelbetrug bei Gregor von Tours zitiert, beispielsweise durch den Arianerbischof Cyrol.<sup>68</sup> Hack zeigt zudem auf, dass sich auch hohe und höchste Kleriker in ihrem rein internen Briefwechsel freimütig zur Wundergläubigkeit bekannten;<sup>69</sup> die Mirakelkultur war also durchaus kein Kuriosum der Religion einer einfachen und sensationsbedürftigen sozialen Gruppe, sondern ein allgemeines – wenn auch heterogen ausgeprägtes – Phänomen der christlichen Bevölkerung.

Daher soll in dieser Untersuchung der hagiographische Topos „Auge“ als Teil des frühmittelalterlichen Verständnisses für das Sehen an sich in verschiedenen Dimensionen und damit in einem größeren kulturellen Kontext verortet werden. Zu diesem Zweck erscheint neben der von den Bollandisten eingeführten kritischen Vorgehensweise zusätzlich ein starkes komparatistisches Element für die anzuwendende Methodik sinnvoll, um das spezielle Verhältnis Gregors von Tours zur Dynamik der Sehkraft einordnen zu können. Es wurden daher für die vorliegende Untersuchung weitere Quellen mit anderem Entstehungskontext als Prüfsteine herangezogen. Die ausgewählten Vergleichsquellen unterscheiden sich zumindest immer in einem wesentlichen Kriterium von den Schriften des Turoner Bischofs. Auf diese Weise soll der spezifische hagiographische Umgang Gregors mit dem Auge in den untersuchten Quellen herausgearbeitet werden.

Die Aneinanderreihung von Wundern in Gregor von Tours hagiographischem Werk mag zusätzlich zu einer statistischen Auswertung verlocken, jedoch würde sich schon mangels vollständiger Überlieferung bestenfalls ein mehr oder weniger stark verzerrtes Bild ergeben; schon einige der Inhaltsverzeichnisse der überlieferten

---

<sup>67</sup> Zur Leichtgläubigkeit auf Epidauros vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W9 (S. 12 f.), zitiert in Punkt 1.3.1.5. — Zur Kritik des Erasmus von Rotterdam vgl. Signori, Wunder, S. 27. — Zu den Grenzen der Leichtgläubigkeit vgl. Graus, Volk, S. 46.

<sup>68</sup> Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. II, cap. 3 (S. 71), weitere Auswertung in Punkt 11.1.3; vgl. auch Graus, Volk, S. 40 f., insbesondere Anm. 118.

<sup>69</sup> Vgl. Hack, Gregor der Große, S. 232 f.

Handschriften von Buch IV der Martinsmirakel listen beispielsweise zwei zusätzliche Wunder auf.<sup>70</sup> Schaab sieht im Zufall der Überlieferung jedoch einen ausgleichenden Faktor und so die Möglichkeit, zumindest annähernd statistisch vorzugehen.<sup>71</sup> Für die vorliegende Fragestellung, die sich im Kern auf kultpropagandistische Texte bezieht, macht diese Methode nur mit starken Einschränkungen Sinn, denn die nicht überlieferten Wunder Gregor von Tours würden wohl kaum die Subjektivität des Autors auch nur näherungsweise so relativieren, dass sich eine wie auch immer geartete „objektive Augenwunder-Statistik“ ergeben würde.

Gegen eine vergleichende statistische Auswertung spricht zudem – mit Blick auf die sehr heterogene geographische Provenienz der untersuchten Quellen – dass Augenleiden quantitativ auch in Abhängigkeit von räumlichen und zeitlichen Faktoren auftreten, wie die Untersuchungen von Birley und Jaeger mit Belegen aus zwei völlig unterschiedlichen fachlichen Perspektiven aufzeigen. Blindheit tritt zwar bis heute im Süden Europas häufiger auf als im Norden, jedoch verweist Birley auf das bemerkenswerte Detail, dass die Triefäugigkeit (*lippitudo*) tendenziell im Nordwesten des *Imperium Romanum* auftrat und führt als mögliche Ursachen auch Rauch und Staub an.<sup>72</sup>

Im Folgenden soll daher der Stellenwert der Augenmirakel in Gregor von Tours Werk weniger quantitativ-statistisch erfasst werden, sondern qualitativ-textanalytisch die Bedeutung des Auges als Objekt der Hagiographie für Gregor von Tours. Dies soll anhand von Einzelbeispielen, sich wiederholenden Mustern und Vergleichen mit ausgewählten anderen mittelalterlichen Quellen, die Augenleiden beziehungsweise Augenwunder thematisieren, erarbeitet werden. Auf deutliche quantitative Auffälligkeiten wird dabei natürlich hingewiesen, im Fokus bleibt jedoch die qualitative Analyse. Anhand der Komparativquellen werden bezüglich der Augenmirakel auch Alleinstellungsmerkmale sowie umgekehrt nicht aufgegriffene ältere hagiographische Traditionen in Gregors Werk aufgezeigt.

---

<sup>70</sup> Vgl. Gregor von Tours, VM, lib. IV, Index (S. 199).

<sup>71</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 130.

<sup>72</sup> Vgl. Jaeger, Heilung, S. 7; vgl. auch Birley, Eye Disease, S. 111; vgl. auch Patzelt, Augenheilkunde, S. 53.

Allein die Identifizierung verschiedener wiederkehrender Topoi in den untersuchten Quellen kann nach Graus jedoch nicht dazu dienen, die Historizität der in ihrem Kontext beschriebenen Ereignisse zu verifizieren beziehungsweise zu falsifizieren. Vielmehr können Parallelen und Kontraste aufzeigen, wie einzelne Topoi sich über Epochen- und Kulturgrenzen hinweg entwickelt haben und so gewissermaßen zu einer eigenständigen Größe mit eigener Dynamik geworden sind. Graus stellt zudem eine Forschungslücke bezüglich der Unterschiede mittelalterlicher Topik fest, da sich die frühere Forschung seiner Ansicht nach zu stark auf Gemeinsamkeiten konzentriert hat.<sup>73</sup>

Auf sprachlicher Ebene erfordert die Fragestellung, auch die Begriffe, die Gregor von Tours und die anderen behandelten Autoren für den Themenkreis Auge und Augenleiden verwenden, zu behandeln und zu analysieren. Auf sachlicher Ebene werden die ausgewählten Quellen auch unter dem Aspekt ausgewertet, inwiefern sie Aussagen darüber treffen, welche Möglichkeiten ausreichendes Augenlicht eröffnete beziehungsweise zu welchen Einschränkungen im Umkehrschluss Augenleiden führen konnten. Mit dieser beschriebenen hermeneutischen Stoßrichtung als Grundlage und unter Berücksichtigung der weiteren genannten methodischen Aspekte kann die Bedeutung des Organs Auge für Gregor von Tours und sein kultureller Kontext am zielführendsten umrissen werden.

---

<sup>73</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 76 f.

### 1.3. Die untersuchten Quellen

#### 1.3.1. Gregor von Tours

Gregor selbst beschreibt sein Œuvre in seinem Geschichtswerk folgendermaßen: *Decem libros Historiarum, septem Miraculorum, unum de Vita Patrum scripsi; in Psalterii a tractatu librum unum commentatus sum; de Cursibus etiam ecclesiasticis unum librum condidi.*<sup>74</sup>

Aus diesem vorläufigen Quellenkontinuum bieten sich die Wunderkataloge und das historiographische Werk vorrangig für eine entsprechende Untersuchung an. Diese Quellen bilden, erweitert um die von Gregor von Tours wohl lediglich bearbeiteten Andreasmirakel, die Quellenbasis dieser Untersuchung.<sup>75</sup> Auch F. Thürlemann hat aus nachvollziehbaren Gründen lediglich die historiographischen und hagiographischen Werke Gregors von Tours als dessen "historischen Diskurs" untersucht, dagegen aber *De cursu stellarum* sowie den fragmentarischen Psalmenkommentar von seiner Untersuchung ausgeschlossen.<sup>76</sup>

Der Forschung präsentieren sich Gregors Texte in den bewährten Editionen von Bruno Krusch, Wilhelm Levison und Max Bonnet.

##### 1.3.1.1. Biografische Eckdaten

Gregor von Tours wurde als *Georgius Florentinus*, benannt nach seinem Vater und seinem Großvater, in den späten 530er Jahren geboren, in den Editionen lautet sein Name hingegen *Georgius Florentius Gregorius* – einen Umstand, den Edward James mit der Annahme des Namens eines wundertätigen Urgroßonkels Grregor von Langres durch Gregor von Tours – vielleicht im Zuge seines späteren Eintritts in den Klerus – erklärt.<sup>77</sup> Seine Eltern Florientinus und Armentaria entstammten gallorömischen Familien, in denen das Christentum traditionell mit der persönlichen

---

<sup>74</sup> Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. X, cap. 31 (S. 536).

<sup>75</sup> Zur Problematik der Andreasmirakel vgl. Punkt 1.3.1.5.

<sup>76</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 14.

<sup>77</sup> Zum Geburtsjahr vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 1 — Zu den Namen vgl. James, *Life*, S. 1.

Karrieren verknüpft wurde.<sup>78</sup> Nach dem frühen Verlust seines Vaters wuchs er bei seinem Onkel Gallus in Clermont auf, der ihn als Bischof von der Auvergne dem Klerikerstand näherbrachte.<sup>79</sup> An dessen Beispiel erfuhr der junge Gregor vielleicht erstmals die Möglichkeiten eines Bischofs, einen Heiligenkult zu befördern, denn ebenjener Gallus etablierte zugunsten des Familienheiligen Julian eine alljährliche Wallfahrt nach Brioude.<sup>80</sup> Nach einer selbst erlebten Wunderheilung am Grab des Heiligen Illidius schlug er, seinem Gelübde gemäß, angeblich tatsächlich eine geistliche Laufbahn ein.<sup>81</sup> Edward James zweifelt diese Version jedoch an und führt an, dass der junge Gregor schlicht von seiner Familie für die kirchliche Laufbahn bestimmt worden ist.<sup>82</sup> Der Nachfolger des Gallus, Avitus, weihte ihn zum Diakon. Adel, Volk und Klerus wählten ihn nach dem Tod des Bischofs Eufronius zu dessen Nachfolger als 19. Bischof auf die Turoner Kathedra.<sup>83</sup> 525 ist auch sein Bruder Gallus als Bischof von Clermont belegt.<sup>84</sup>

Er blieb bis zu seinem Tod – mutmaßlich im Jahr 594 – Bischof von Tours.<sup>85</sup>

#### 1.3.1.2. Gregor als Hagiograph

Grundsätzlich bediente sich Gregor von Tours zahlreicher Rückgriffe auf bekannte Motive aus dem Alten und Neuen Testament sowie aus anderen Vorlagen. Originalität war für mittelalterliche Schriftsteller nicht zwingend, daher besteht unter diesen Voraussetzungen die grundsätzliche Möglichkeit, das Geschriebene durch Rückbezüge und bekannte Muster zu verstärken.<sup>86</sup>

---

<sup>78</sup> Vgl. James, *Life*, S. 1.

<sup>79</sup> Vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 1; vgl. auch Loebell, *Gregor*, S. 8.

<sup>80</sup> Vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 1.

<sup>81</sup> Zu dieser schicksalhaften Wunderheilung vgl. Gregor von Tours, *VP*, cap. II (S. 220).

<sup>82</sup> Vgl. James, *Life*, S. 1.

<sup>83</sup> Vgl. Loebell, *Gregor*, S. 11 f.; vgl. auch James, *Life*, S. 3.

<sup>84</sup> Vgl. James, *Life*, S. 1.

<sup>85</sup> Vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 1.

<sup>86</sup> Vgl. Thürlemann, *Diskurs*, S. 93.

Im Mittelalter wurden generell retrovertierte typologische Sinnbezüge zwischen Altem Testament, Neuem Testament und Gegenwart hergestellt. Die *Imitatio Christi* war also kein „Plagiat“, sondern sogar sinnstiftend. Später im Mittelalter wurde dieses Konzept zu einer außerbiblischen fundamentalen Denkweise erweitert. Die Deutung der Figuren mit zeitlichem Rückbezug hatte den Sinn, dass die zeitgenössische Gegenwart eine Erfüllung und keinesfalls eine Replik der Vergangenheit war. Geschichte wurde so zu einer Vielzahl typologischer Paare.<sup>87</sup> Auch für Gregor von Tours war die Wiederholung eines bereits bekannten Musters eine Bestätigung der entsprechenden Vorlage;<sup>88</sup> derartige Rückbezüge könnten durch die heutige Forschung mitunter bis in die frühgeschichtliche Zeit zurückverfolgt werden und selbst dann wäre es wohl nie ganz ausgeschlossen, dass eine in solchen ältesten greifbaren Quellen aufgefundene Vorlage nicht selbst wiederum ein Rückbezug auf ein vorgeschichtliches Muster gewesen sein könnte. Der Begriff eines „Archetyps“ im eigentlichen Wortsinn könnte also in der Erforschung hagiographischer Topoi nie mit letzter Sicherheit Verwendung finden. Übereinstimmende ältere Muster werden daher im Folgenden als „Paläotyp“ bezeichnet.<sup>89</sup>

Gregors Sichtweise der Geschichte als Iteration wird durch diese Motivschubladen für den Leser greifbar, die erzählten Episoden erhalten einen gewissen Wiedererkennungswert und untermauern so Gregors Anspruch auf Deutungshoheit.<sup>90</sup> Zur Verstärkung erfand Gregor von Tours auch direkte Reden, die seinem eigenen Wahrheitsverständnis offenbar nicht entgegenstanden.<sup>91</sup>

Als Kleriker vermittelte Gregor von Tours natürlich ein zeitgenössisches christliches, insbesondere romtreues Weltbild, welches analog zum Alten Testament irdisches

---

<sup>87</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 86 ff.

<sup>88</sup> Vgl. van Dam, Saint Martin, S. 22; vgl. auch Graus, Volk, S. 67.

<sup>89</sup> Auch Delehaye widmet den Kontinuitäten vorchristlicher Kulte ein eigenes Kapitel in seinem Hauptwerk, vgl. Delehaye, Legends, S. 148 ff.; er geht sogar von einem weltweiten Katalog von Topoi aus, vgl. ebd. S. 26.

<sup>90</sup> Vgl. Heinzlmann, Gregor von Tours, S. 132 f.; vgl. auch Thürlemann, Diskurs, S. 88.

<sup>91</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 49.

Unglück als Strafe für Sünde und Gottesabfall, umgekehrt irdisches Glück als Belohnung für Gottgefälligkeit interpretierte.<sup>92</sup> Die allgemeine theologische Position Gregors von Tours war bereits Gegenstand der Forschung. Er war ein Vertreter der katholischen Lehre<sup>93</sup> und bekannte sich zum Konzil von Nicäa.<sup>94</sup> Folglich bezog er mehrfach gegen die Arianer Stellung, indem er in seinem eigenen Werk auftrat, um theologische Streitgespräche mit Arianern zu führen.<sup>95</sup> Auch der Heilige Martin wurde von Gregor im Kampf für die Rechtgläubigkeit bemüht, beispielsweise hilft er in Buch II der Historien dem katholisch-fränkischen König Chlodwig in der Schlacht gegen die arianischen Westgoten.<sup>96</sup>

Gregor war als Bischof von Tours zudem in die fränkischen Machtstrukturen eingebunden und musste sich daher auch mit der Grenzlage seiner Bischofsstadt an der Loire zwischen Austrasien und Neustrien auseinandersetzen.<sup>97</sup>

Nicht natürlich erklärbare Phänomene, also Unmögliches, deutete er als Wunder, also Werk Gottes. Nach Graus ist gerade die Deutung der Natur, ebenso wie die Christianisierung heidnischer Kultobjekte, eine grundlegende Funktion des Wunders in der Hagiographie.<sup>98</sup> Die Medizin nahm für den Turoner Hagiographen in Bezug auf das Heilungsmirakel eine Art Konkurrenzposition ein.<sup>99</sup> Gregors Bildung konzentrierte sich, auch auf Wunsch seines Mentors, Erzbischof Avitus, auf kirchliche Literatur, umfasste aber auch einige klassische Werke, beispielsweise war Vergils

---

<sup>92</sup> Vgl. Thürlmann, Diskurs, S. 76 f., insbesondere Anm. 6.

<sup>93</sup> *Nulli catholicorum esse occultum reor, quod Dominus ait in euangelio*. Gregor von Tours, VP, cap. III (S. 222).

<sup>94</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 71 und 137.

<sup>95</sup> *Adhibe culiria oculis lippis et lucem praedicationis apostolicae percipe*. Gregor von Tours, HF, lib. VI, cap. 40 (S. 312); vgl. auch Punkt 9.4.

<sup>96</sup> Vgl. Heinzelmann, Wunder, S. 53.

<sup>97</sup> Vgl. van Dam, Saint Martin, S. 10.

<sup>98</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 87.

<sup>99</sup> Gregors kompliziertes Verhältnis zur Medizin wird in Punkt 3.1.2 näher behandelt.



*Aeneis* Gregor von Tours bekannt.<sup>100</sup> Eine rhetorische Ausbildung besaß er nach eigenem Bekunden nicht.<sup>101</sup>

Sprachlich verwandte Gregor von Tours eine späte und durch die Volkssprache geprägte Form des Lateinischen, welche bereits die Weiterentwicklung zum Französischen erahnen lässt und in der Forschung bereits mehrfach diskutiert wurde. Da Gregors Werke nur in späteren Abschriften erhalten sind und sich zudem die Frage stellt, ob Gregor zugunsten der Allgemeinverständlichkeit eventuell sogar bewusst auf stilistische Feinheiten verzichtet hat, können aus Form, Stil und Vokabular der heutigen Editionen nur bedingt Rückschlüsse auf Gregors tatsächliche Sprache gezogen werden.<sup>102</sup> Gregor von Tours bekannte jedenfalls die angebliche Minderwertigkeit seiner eigenen Sprache mehrmals offen in seinem Werk.<sup>103</sup> Derartige Demutsformeln bezüglich der eigenen Sprache sind zwar speziell für Heiligenviten typisch, bei Gregor von Tours jedoch ausnahmsweise zutreffend. Die Erklärung hierfür könnte sein, dass Gregor von Tours berechtigter Kritik an seiner Sprache präventiv und offen entgegentreten wollte.<sup>104</sup> Insgesamt verortet Zelzer die Sprache der überlieferten Handschriften der Werke Gregors zwischen „kultiviertem Spätlatein“ und einer „grausam barbarischen Sprachform“.<sup>105</sup> Gregor selbst muss allerdings im Vergleich zur Bevölkerung ein Latein gesprochen haben, das sich möglicherweise tatsächlich stark von seiner Schriftsprache abhob. Dies legt eine

---

<sup>100</sup> *Non enim me artis grammaticae studium imbuunt, neque auctorum saecularium polita lectio erudit, sed tantum beati patris Aviti Arverni pontificis studium ad ecclesiastica sollicitavit scripta.* Gregor von Tours, VP, cap. II (S. 218). — Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 39, S. 94, insbesondere Anm. 21, S. 96.

<sup>101</sup> *Quia sum sine litteris rethoricis.* Gregor von Tours, GC, cap. praef. (S. 297). *Nam [et] recole in adolescentia mea, cum primum litterarum elementa coepissem agnoscere et essem quasi octavi anni aetate, et ille indignum me lectulo locari iuberet ac paternae dilectionis dulcedine ulna suscipere, ora indumenti sui articulis arripiens, ita se colubio concludebat, ut numquam artus mei beata eius membra contingerent.*, vgl. Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 242).

<sup>102</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 85 ff., insbesondere S. 89; zu weiteren sprachlichen Besonderheiten im Werk Gregors vgl. auch Zelzer, Frage, S. 227 f.; vgl. auch van Dam, Saint Martin, S. 1 und 12 f.; vgl. auch van Dam, Glory, S. 15 f.

<sup>103</sup> *Deficit lingua sterilis, tantas cupiens enarrare virtutes.* VM lib. I, cap. 11 (S. 144). — *Quos libros licet stilo rusticiore conscripserim.* Gregor von Tours, HF, lib. X, cap. 31 (S. 536).

<sup>104</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 59 f.

<sup>105</sup> Vgl. Zelzer, Frage, S. 235.

Stelle in den VM nahe, in der ein Priester, der Gregor vertrat, ob seiner Sprache in der Messe verlacht wird: *Sed cum presbiter ille nescio quid rustice festiva verba depromeret, multi eum de nostris inridere coeperunt, dicentes: 'Melius fuisset tacere quam sic inculte loqui.'*<sup>106</sup> Gestützt wird diese Annahme auch dadurch, dass sich Gregor von Tours in den Prologen seines Werks durchaus eines artifiziielleren Lateins als in den jeweils nachfolgenden Kapiteln bediente, wie Vollmann anmerkt.<sup>107</sup>

Die Überlieferungsgeschichte der Handschriften ist nicht Gegenstand dieser Untersuchung, zum Stand der Forschung sei auf die entsprechenden Hinweise bei Zelzer und die detaillierten Ausführungen bei Goffart und anderen Forschern verwiesen.<sup>108</sup> Die einzelnen Werke Gregors wurden anhand der gängigen MGH-Editionen von Krusch, Levison beziehungsweise Bonnet untersucht und zitiert.<sup>109</sup>

#### 1.3.1.3. Gregor und die Medizin

Der Medizin stand Gregor von Tours kritisch bis ablehnend gegenüber und bezog so – vielleicht unter Verleugnung ihm bekannter antiker „Paläotypen“ der von ihm beschriebenen Wunder – deutlich Stellung in der zeitgenössisch verbreiteten Konkurrenzsituation zwischen christlichen Heilungswundern und heidnisch geprägter Heilkunst.<sup>110</sup> Der bisher unbekannte Begriff des Paläotyps bedarf einer kurzen Definition und Rechtfertigung vor seinem operativen Gebrauch in der hagiographischen Forschung: Da Topoi grundsätzlich nicht fest an Kulte oder Kulturen gebunden sind, ist es wohl unmöglich, den jeweiligen Archetyp – als tatsächlichen Ursprung einer Wundertopik – ausfindig zu machen, der womöglich bis in vor- oder frühgeschichtliche Zeit zu datieren und damit mit den Mitteln eines

---

<sup>106</sup> Vgl. Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 1 (S. 159); vgl. auch Zelzer, Frage, S. 237.

<sup>107</sup> Vgl. Vollmann, Gregory of Tours, Life of the Fathers (Buchbesprechung), S. 293.

<sup>108</sup> Vgl. Zelzer, Frage, S. 235 ff. — Vgl. Walter Goffart, Rome's Fall and After, S. 255-274. — Vgl. James, Life, S. 16 f.

<sup>109</sup> Die einzelnen Werktitel wurden analog zur gängigen Literatur über Gregor von Tours abgekürzt und im Siglenverzeichnis aufgelöst, vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 6.

<sup>110</sup> Operationsartige Heilungen finden sich beispielsweise bereits in den Wunderheilungen von Epidauros, vgl. ἱάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W4 (S. 10 f.), weitere Auswertung in Punkt 14.

Historikers nicht mehr greifbar wäre. Im Folgenden findet daher die Bezeichnung „Paläotyp“ Verwendung, um mutmaßliche Vorläufer einer Topik zu benennen und gleichzeitig die Frage nach der Originalität bewusst offen zu lassen.<sup>111</sup>

Eine Synthese aus Medizin und Mirakel, wie sie die Ostkirche beispielsweise in Form der Arztheiligen Kosmas und Damian kennt, war Gregor fremd.<sup>112</sup> Augenärzte scheitern in seinem Werk grundsätzlich, der Erfolg ist monopolartig dem christlichen Wunder vorbehalten. Möglicherweise lässt sich seine Einstellung gegenüber der Medizin einfach unter dem Aspekt der Kultpropaganda erklären, denn Gregors fast schon süffisant wirkende Bemerkungen über gescheiterte Ärzte, deren Patienten letztlich sich doch in die Obhut eines Heiligen begeben und dort natürlich ihre Heilung erfahren, erwecken den Eindruck eines regelrechten Konkurrenzkampfes zwischen Medizinern und Klerikern um das jeweils beste Heilungsangebot für körperliche Leiden.<sup>113</sup>

Verstärkt wird dieser Eindruck durch einen Monolog des Turoner Bischofs nach dem Strafwunder an einem Kleriker, der den umgekehrten Weg gegangen war und aus Unzufriedenheit mit seinem Heilungswunder am Martinsschrein einen Arzt aufgesucht hatte, dessen Behandlung eine endgültige Blindheit auslöste. Gregor

---

<sup>111</sup> Vgl. auch Graus, Volk, S. 29 f.

<sup>112</sup> *Quando caelestem accipere meruerit medicinam, terrena non requirat studia.* Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 6 (S. 203). Gregor von Tours, GC, cap. 34 (S. 319), Zitat in Punkt 2.8.3.

<sup>113</sup> *Nam cum die sabbati post solis occasum, quod adiacit resurrectionis a dominicae nocti, panem forno locaret, brachium eius dolore quatitur. Iniectumque alium et tertium panem, manus invita lignum quod tenebat coepit adstringere; intellegensque mulier divinae se virtutis [iudicio] condemnari, velociter palam quam tenebat abiecit; nihilominus non effugire potuit poenam. Nam ita manus eius cum gravi a dolore contractae sunt, ut ungulae in ipsa difigerentur palma. Ex hoc nullus medici se credens posse fomento sanari, beati basilicam expetivit, ibique fideliter orans, directis manibus sanata discessit, vovitque, ut per singulos menses una ebdomada ad sanctum templum debeat deservire. Quod per unum annum eam observasse, manifestissime cognitum est. Post annum vero, intermissa unius mensis ebdomada, non accessit ad basilicam sanctam. Sedit vero in hospitio suo, oculus ei a dolore transfigitur. Illum quoque conpremens et alius dolere coepit extemplo. In unius horae momento caeca ab oculis ambobus efficitur. Nec mora, confessa ad praesidia nota confugit; ibique orationem suppliciter fundens ac paenitentiam pro negligentia conpunctae agens, die octava, sanguine ab oculis profluente, inluminata est.* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 56 (S. 195 f.); Gregor von Tours, GC, cap. 34 (S. 319), Zitat in Punkt 2.8.3; *Quis umquam, rogo, talis medicus poterit inveniri, qui in unam infirmitatem duas contulerit medicinas?* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 13 (S. 163). Vgl. auch MacKinney, Medicine, S. 66 f.

mahnt darin seine Leserschaft, dass man keine irdische Medizin benötigt, wenn doch göttliche Heilmittel zur Verfügung stünden.<sup>114</sup> An anderer Stelle merkt der Hagiograph an, dass bisweilen die Medizin keine Alternative zu einer Mirakelheilung bieten könne.<sup>115</sup> Noch deutlicher wird aber die regelrecht antimedinische Einstellung des Turoner Bischofs, als er ein eigenes Leiden an Kopf und Augen beschreibt, welches an eine Migräne erinnert: Eine Berührungsreliquie heilte ihm nacheinander die jeweils schmerzende linke und rechte Kopfseite. Zehn Tage später begab er sich jedoch in medizinische Behandlung und es wurde ein Aderlass durchgeführt. Seinen Gedanken, den Aderlass nach drei weiteren Tagen zu wiederholen, bezeichnet er als dämonische Versuchung. Stattdessen eilte er zur Kirche und bat um Vergebung für den geplanten Gang zum Arzt. Nach dieser Stellungnahme für Gott und einer weiteren Berührung des Schrein-Inventars erwirkte er seine Heilung durch ein drittes Wunder.<sup>116</sup> In wohl keiner anderen Episode Gregors, die Augenleiden betrifft, kommt der Konkurrenzkampf zwischen

---

<sup>114</sup> Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 6 (S. 203).

<sup>115</sup> *Hominis cuiusdam oculi crassa caliginis nube contexti, quodam glutino coniunctis palpebris fuerant obserati, et quod super deerat viro, magnis doloribus tenebatur. [...] Igitur ante diem tertium festivitatis hoc in atrio, quod absidam corporis ambit, orante, subito aperti sunt oculi eius, et aspiciens lucem videre meruit. Quod cum his qui aderant cum gratiarum actione narraret, dictum est ei, ut silens potius orationem funderet, ut coeptam virtutem beatus antistitis celerius ad impleteret. Tunc prostratus terrae, cum in lacrimis prorupisset, firmatis oculis, incolomis a solo surrexit.* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 57 (S. 196).

<sup>116</sup> *In quo cum quinquaginta novem virtutes discripsissem et sexagesimam adhuc adtentius praestolarem, subito mihi sinistrum capitis timpus artatur doloribus, et pulsantibus venis, defluentibus lacrimis, tantus imminebat cruciatus, ut oculum vi conpremerem, ne creparet. Quod dum per unam diem ac noctem graviter ferrem, mane adveniens ad basilicam sancti, orationi prosternor. Qua expleta, doloris locum velo, qui ante beatum dependebat sepulchrum, attegi. Quo tacto, protinus et pulsus venarum et lacrimarum fluxus stetit. Post triduum vero dextram capitis partem similis attigit dolor. Pulsabant venae, atque ubertim lacrimae defluebant. Iterum mane consurgens, pari ut prius modo contacto velo capite, sanus abscessi. Transactis vero decim diebus, visum est mihi minuere sanguinem; tertia vero die post sanguinis diminutionem subiit mihi cogitatio, et, ut credo, per insidiatorem iniecta, quod haec quae pertuleram a sanguine evenissent, et, si vena protinus fuisset incisa, confestim ista cessassent. Dum haec cogito ac revolvo, amborum timporum venae prosiliunt, renovatur dolor, qui prius fuerat, et iam non unam partem capitis, sed totum arripit caput. Commotus ergo doloribus, ad basilicam propero, ac pro cogitatione prava deprecans veniam, palla, quae beatum tegit sepulchrum, caput attigi; mox, dolore sedato, sanae recessi de tumulo.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 60 (S. 179 f.).

Mirakel und Medizin deutlicher zum Ausdruck. Die zeitgenössische Therapie des Aderlasses – ja schon allein der bloße Gedanke daran – wird zur Sünde erklärt.

Gregor von Tours verfolgte mit dieser Erzählung augenscheinlich das Ziel, seine Leserschaft vom Aufsuchen eines Arztes abzuhalten und sie stattdessen von der Wirksamkeit des Martinsschreins überzeugen zu wollen.<sup>117</sup> Vielleicht sind es auch eigene schlechte Erfahrungen Gregors mit seinen behandelnden Medizinern, die ihn zu dieser strikten Haltung geführt haben.

Loren C. MacKinney, der in den 1930er Jahren mangels anderer Quellen eine medizinhistorische Auswertung frühmittelalterlicher Hagiographie unternommen hat,<sup>118</sup> fasst die Haltung des Turoner Bischofs, welche sich bei Weitem nicht nur auf die hier untersuchte Augenmedizin beschränkte, mit der Wendung *[an] unending hymn of hate against human medicine* treffend zusammen.<sup>119</sup> Folgerichtig erschien der Turoner Hagiograph auch selbst – ebenso wie Angehörige seiner *familia* – immer wieder am Martinsschrein, um dort Wunder zu erleben: Signori weist 27 derartige Fälle in den Martinsmirakeln nach.<sup>120</sup>

Trotz dieser harten Linie gegen die Medizin seiner Zeit bediente sich Gregor von Tours dennoch oft und gerne in seinem hagiographischen Werk eines medizinischen Vokabulars;<sup>121</sup> die *studia* waren ihm also nicht so fremd, wie Gregor es von seinen Lesern forderte. Vielleicht wollte Gregor durch derartige Formulierungen das Mirakel als die bessere Medizin darstellen und heilende Eingriffe in den menschlichen Körper als göttliches Monopol etablieren.

---

<sup>117</sup> Vgl. hierzu auch MacKinney, *Medicine*, S. 23 f.

<sup>118</sup> Vgl. Loren C. MacKinney, *Early Medieval Medicine*, insbesondere S. 64; vgl. auch Punkt 3.2.3. — Bemerkenswert ist MacKinneys Arbeit auch als Pionierleistung, weil Sie sich aus einer gänzlich areligiösen Perspektive an eine Auswertung hagiographischer Schriften wagt. Der Forscher Raymond van Dam schreibt noch ein halbes Jahrhundert später: *Most modern historians are uncertain how to deal with reports of miracles*. Vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 7.

<sup>119</sup> Vgl. MacKinney, *Medicine*, S. 46.

<sup>120</sup> Vgl. Signori, *Wunder*, S. 24.

<sup>121</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 16 (S. 186), Zitat in Punkt 2.2.3; Gregor von Tours, GM, cap. 103 (S. 108 f.), Zitat in Punkt 2.2.3; *Quae cum psallendo deducerentur, et caecorum oculi inluminati sunt earum virtute, et aliorum morborum genera meruerunt recipere medicinam*. Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 248).

Gregor von Tours hat also gewissermaßen eine Synthese geschaffen aus seinem persönlichen Konkurrenzbewusstsein gegenüber der Augenmedizin, seinem Grundprogramm der Antithetik sowie seinem Bestreben, bestimmte Heiligenkulte zu fördern. A. Hack hat bereits grundsätzlich anhand entsprechender Quellen aus dem Umkreis Gregors des Großen nachgewiesen, dass V. Nuttons These eines heterogenen „Marktes der Heiler“ durchaus von der Antike auf das frühe Mittelalter übertragen werden kann; übereinstimmend bewahrheitet sich diese Annahme nach dem vorliegenden Befund auch für die galloromanische Lebenswelt Gregors von Tours.<sup>122</sup> Auch MacKinney attestiert der merowingischen Medizin ein grundsätzliches Neben- und Gegeneinander eines griechisch-römischen und eines eher auf passive Pflege und Mirakel gerichteten christlichen Zweiges; erst in der Karolingerzeit entstand eine Synthese beider Ansätze.<sup>123</sup> Der scheiternde Augenarzt wird folgerichtig für die Kultpropaganda des Turoner Bischofs gewissermaßen zum Steigbügelhalter des Heiligen. Zunächst hat die Augenmedizin ihre Ohnmacht zu beweisen, um das nachfolgende Augenwunder in einem noch helleren Licht erstrahlen zu lassen. Der Augenmediziner spielt damit aber eine völlig andere Rolle als der Arzt im Werk Gregors des Großen, der nach Hack grundsätzlich positiv dargestellt wird.<sup>124</sup> Vielleicht ist diese scharfe Kritik des Turoner Bischofs an der Medizin schlicht die konsequente Kehrseite einer Kultpropaganda, die den *miracula* einen höheren Stellenwert einräumt als der *virtus* und diesbezüglich in Opposition zur zeittypischen Hagiographie steht, wie sie beispielsweise Gregor der Große verstand.<sup>125</sup> Gregor von Tours stand mit seiner ablehnenden Haltung gegen die *studia* nicht allein, denn bereits Paulinus von Périgueux setzte die Medizin herab, um die Wunder Martins zu fördern.<sup>126</sup> Vielleicht spielen persönliche Erfahrungen Gregors mit Ärzten, die er nach eigenem Bekunden ja durchaus hatte, eine entscheidende Rolle. Das christliche Heilungswunder steht also in diesem

---

<sup>122</sup> Vgl. Hack, Gregor der Große, S. 233 ff.

<sup>123</sup> Vgl. MacKinney, Medicine, S. 80.

<sup>124</sup> Vgl. Hack, Gregor der Große, S. 235.

<sup>125</sup> Vgl. Signori, Wunder, S. 25.

<sup>126</sup> Vgl. van Dam, Saint Martin, S. 5.

kultpropagandistischen Konzept des Turoner Bischofs unvereinbar der als unchristlich sigmatisierten Medizin gegenüber und repräsentiert damit einen völlig anderen hagiographischen Ansatz als beispielsweise die Arztheiligen Kosmas und Damian in der östlichen Hemisphäre der Christenheit.<sup>127</sup> Jedoch stand nach Krug auch im Ostreich das Christentum der „heidnisch“ geprägten Medizin tendenziell ablehnend gegenüber.<sup>128</sup>

#### 1.3.1.4. Historiarum libri decem

Das Geschichtswerk *historiarum libri decem* Gregors von Tours, als „Historia Francorum“ (eine irrtümliche Bezeichnung) in der Forschung oft mit „HF“ abgekürzt, scheint – aufs Ganze betrachtet – nicht „aus einem Guss“ entstanden zu sein, in sich sind die Kapitel jedoch sehr wohl kohärent.<sup>129</sup> Insbesondere die ersten beiden Bände der *historiarum libri decem* sind nach Thürlemann eigentlich Variationen der entsprechenden Passagen in den Werken des Eusebius<sup>130</sup> – in der Übersetzung des Hieronymus – und des Orosius.<sup>131</sup> Gregor benennt diese drei Vorlagen auch explizit im Vorwort des zweiten Buches seines Geschichtswerks.<sup>132</sup>

Ob Gregor von Tours auch die Möglichkeit gehabt hätte, direkt mit graecophoner Historiographie zu arbeiten, ist nicht Gegenstand dieser Untersuchung. Zu Gregors Griechischkenntnissen sei lediglich einerseits auf seine – mutmaßlich eigene –

---

<sup>127</sup> Vgl. Artelt, Kosmas und Damian (mit ihren Brüdern Anthimus, Leontius und Euprepus), in: LCI VII, Sp. 344 ff.

<sup>128</sup> Vgl. Krug, Heilkunst, S. 222.

<sup>129</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 103 f.

<sup>130</sup> Bereits für Eusebius von Cäsarea ist die Geschichte ein interpretierbarer göttlicher Heilsplan, vgl. Heinzelmann, Wunder, S. 32 f.

<sup>131</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 38 und 95; zu Gregors historiographischen Vorbildern vgl. auch Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 93.

<sup>132</sup> *Sic et Eusebius, Severus Hieronimusquae in chronicis atque Horosius et bella regum et virtutes martyrum pariter texuerunt. Ita et nos idcirco sic scripsemus, quod facilius saeculorum ordo vel annorum ratio usque nostra tempora, tota repperiatur. Venientes ergo per antedictorum auctorum historias, ea quae in posterum acta sunt Domino iubente disseremus.* Gregor von Tours, HF, lib. II, Praef.; vgl. auch Thürlemann, Diskurs, S. 24.

Übersetzung der Siebenschläfer-Legende verwiesen;<sup>133</sup> Zelzer führt andererseits jedoch weiterführende Literatur an, in der Gregors Griechischkenntnisse in Frage gestellt werden.<sup>134</sup>

Die Untersuchungen Heinzelmanns führten zu dem Ergebnis, dass in erster Linie die Schriften Orosius das Referenzwerk für Gregor von Tours gewesen sind.<sup>135</sup> Die Bücher I bis V könnten nach Meinung der Forschung bereits der ursprünglich geplante Gesamtumfang gewesen sein.<sup>136</sup> Der zweite Teil ab Band V entstand demzufolge vielleicht erst nachträglich und thematisiert – abweichend von anderen Historiographen seiner Epoche – zeitgenössische Konflikte zwischen Episkopat und Königtum im fränkischen Gallien, welche Gregor mehr oder weniger auch direkt betrafen.<sup>137</sup> Heinzelmann konstatiert gar, die Beschäftigung mit Zeitgeschichte sei ein Alleinstellungsmerkmal der *historiarum libri decem*.<sup>138</sup>

Gegensätze arbeitete Gregor grundsätzlich immer wieder heraus, er wollte sie dem Leser in aller Deutlichkeit aufzeigen; Heinzelmann bewertet diese Antithetik, auch ein gängiges<sup>139</sup> Mittel der Kultpropaganda der zeitgenössischen Hagiographie, als ein wesentliches Motiv in Gregors Werk.<sup>140</sup> Der Anspruch auf Wahrheit, also Deutungshoheit auch für erst jüngst Geschehenes, steht dabei im Vordergrund. Anstatt rhetorischer Finessen dienten Gregor von Tours insbesondere Heilige, Bischöfe und Könige als Instrumente, anhand derer diese christliche Wahrheit vermittelt werden sollte.<sup>141</sup> Der gallorömische Geistliche war sich der Brisanz dieses Stoffes wohl durchaus bewusst, die *historiarum libri decem* waren vielleicht ein

---

<sup>133</sup> Vgl. *Passio sanctorum septem dormientium apud Ephesum translata in Latinum per Gregorium episcopum Tunicum*, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2, Hannover, 1969 (zuerst 1885), S. 397-403.

<sup>134</sup> Vgl. Zelzer, *Frage*, S. 240.

<sup>135</sup> Vgl. Heinzelmann, *Gregor von Tours*, S. 96.

<sup>136</sup> Vgl. Heinzelmann, *Gregor von Tours*, S. 96 ff.

<sup>137</sup> Vgl. Heinzelmann, *Gregor von Tours*, S. 101.

<sup>138</sup> Vgl. Heinzelmann, *Gregor von Tours*, S. 96.

<sup>139</sup> Vgl. Graus, *Volk*, S. 71.

<sup>140</sup> Vgl. Heinzelmann, *Gregor von Tours*, S. 32 und S. 90.

<sup>141</sup> Vgl. Heinzelmann, *Gregor von Tours*, S. 107 und 113.



Geheimprojekt.<sup>142</sup> Der Turoner Bischof verzichtete deswegen wohl zumeist auf direktes Moralisieren in seinem Geschichtswerk, um Konflikte mit seiner Umwelt zu vermeiden, auch wenn er meist relativ deutlich Stellung zu den geschilderten Ereignissen bezog. Gregor wich hiervon nur im Vorwort zu Buch V ab, wo er dennoch moralisiert; dies mag als weiteres Indiz dafür gelten, dass die *historiarum libri decem* ursprünglich nur vier<sup>143</sup> Bücher umfassen sollte und er in diesem zweiten Teil seine Gedanken zum Zeitgeschehen niederlegen wollte.<sup>144</sup>

#### 1.3.1.5. Wunderkataloge Gregors von Tours

Die Katalogform scheint Gregor von Tours als Aufzeichnungsform für seine Mirakel besonders geeignet gewesen zu sein, in denen stark schematisierte, typisierte und klischeehafte Topoi verarbeitet sind.<sup>145</sup> Grundsätzlich ist das Phänomen der Typisierung in der Gattung der *miracula* stärker ausgeprägt als in der Gattung der *vitae*.<sup>146</sup> Die geschichtswissenschaftliche Behandlung der Wunderkataloge des Turoner Bischofs setzt spezielle Anforderungen an die Quellenkritik voraus.<sup>147</sup>

Daneben stellen diese Mirakelsammlungen, wie jede historische Textquelle, die subjektive Perspektive und Auswahl des aufzeichnenden Individuums dar. Das Problem der selektiven Überlieferung benennt auch Schaab in seiner Untersuchung zur politisch motivierten Blendung im Mittelalter, der seinen Quellenautoren ein „Interesse“ beziehungsweise „Nichtinteresse“ bezüglich der Aufzeichnung

---

<sup>142</sup> Vgl. Heinzlmann, Gregor von Tours, S. 101 f. — Abwegig ist der Gedanke eines Geheimprojekts durchaus nicht, denn auch Prokop von Caesarea hat im 6. Jahrhundert mit seiner *Historia arcana*, auch unter den Titeln *Anekdotai* oder Ἀποκρύφη ἱστορία ediert, bekanntlich ein zeitgeschichtliches Werk geschaffen, das nicht für die damalige Öffentlichkeit bestimmt war, vgl. die zweisprachige Neuausgabe mit ausführlichen Erläuterungen. Prokop: *Anekdotai. Geheimgeschichte des Kaiserhofs von Byzanz*, transl. Otto Veh et al. Düsseldorf 2005.

<sup>143</sup> Vgl. Heinzlmann, Gregor von Tours, S. 96 ff.

<sup>144</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 51.

<sup>145</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 62 f.

<sup>146</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 78 f.

<sup>147</sup> Vgl. Punkt 1.2.

bestimmter Ereignisse unterstellt;<sup>148</sup> speziell bei einer umstrittenen Maßnahme wie der Blendung ist also auch in den historiographischen Quellen wohl immer eine subjektive Wertung des Vorgangs durch den Autor zu erwarten und die Blendung wird dementsprechend zwischen „völlig gerechtfertigter Strafe“ und „unmenschlicher beziehungsweise unchristlicher Akt der Barbarei“ verortet.<sup>149</sup> Kultpropagandistische Motive des Autors müssen jedoch zusätzlich berücksichtigt werden, insbesondere die Werbung um neue Pilger für die Kultstätte war eine wesentliche Funktion der aufgezeichneten Wunder.<sup>150</sup> Gregor von Tours hat zahlreiche Heiligenviten als Vorlage für seine Wunderbücher benutzt, sowie die Werke christlicher Dichter in Prosa transformiert.<sup>151</sup>

Bemerkenswert ist hierbei, dass Gregor in seinem eigenen hagiographischen Werk nie aus fremden hagiographischen Werken zitiert, sich in seinem profangeschichtlichen Werk jedoch konträr hierzu nur auf andere Historiographen stützt und auf die Wiedergabe von Hörensagen verzichtet.<sup>152</sup> Dagegen behandeln Gregors Werke zwar voneinander abgegrenzte Themenkreise, verweisen aber des Öfteren aufeinander, nicht nur im Rahmen des weiter unten beschriebenen „Outsourcings“.<sup>153</sup> Bemerkenswert ist die Beobachtung, dass Gregor von Tours dabei zwar oft Wunderberichte in sein Profangeschichtswerk einstreute, jedoch umgekehrt in den Wunderberichten die Profangeschichte außen vor ließ.<sup>154</sup> Gregors hagiographische Texte wirken damit fast wie eine vom Weltgeschehen losgelöste, eigene Größe. Für die vorliegende hagiographische Untersuchung wurde daher auch Gregors historiographisches Werk miteinbezogen.

---

<sup>148</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 130.

<sup>149</sup> Vgl. Punkt 1.4.1.2.

<sup>150</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 87.

<sup>151</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 38.

<sup>152</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 23.

<sup>153</sup> Vgl. Punkt 2.9.2.

<sup>154</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 24; speziell zum hohen hagiographischen Anteil in der HF vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 137.

Die hier untersuchten und sicher Gregor zugeschriebenen hagiographischen Werke spiegeln die Dualität der Heiligentypen der Märtyrer und der Glaubensbekenner wider. Je ein Werk widmet sich ausführlich dem Bekenner (*confessor*) Martin und dem Märtyrer (*martyr*) Julian,<sup>155</sup> je ein weiteres Buch anderen Vertretern dieser beiden Gruppen der Bekenner und Märtyrer (*Liber in Gloria Martyrum*, kurz GM).<sup>156</sup> Der *Liber Vitae Patrum* (VP) hingegen handelt zumeist an Grabstätten und sollte nach Heinzelmann ursprünglich ausschließlich an Heiligengräbern handeln.<sup>157</sup> Möglicherweise spricht Gregor von Tours dem *Confessor* Martin von Tours deswegen weitaus mehr Wunder als dem Märtyrer Julian zu, um das fehlende Martinsmartyrium auszugleichen, denn eine hohe Zahl überlieferter Wunder hatte allgemein den direkten Zweck den Gläubigen zu imponieren.<sup>158</sup> Zudem wurde eine große Zahl bedeutsamer Wunder gewissermaßen als Ersatz für ein Martyrium betrachtet.<sup>159</sup>

Ein weiterer Grund für die vergleichsweise hohe Wunderzahl des Heiligen Martin liegt möglicherweise in der frühen Kultgeschichte selbst begründet. Obwohl Martin von Tours, zunächst neben Hilarius und später neben anderen Patronen, bekanntlich um 500 zum fränkisch-merowingischen „Reichsheiligen“ erhoben wurde, hatte sein Kult einen denkbar schweren Start: Gallische Kleriker scheuten sich, den so vorbildlichen und im Volk beliebten Turoner Bischof zu verehren – wohl aus Angst, ihr eigener, oft weit weniger vorbildhafter Lebenswandel könnte der Martinsvita wie

---

<sup>155</sup> Libri I-IV de virtutibus sancti Martini episcopi, Edition: Gregorii episcopi Turonensis libri octo Miraculorum, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 134-211. — Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris (VI), Edition: Gregorii episcopi Turonensis libri octo Miraculorum, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 112-134.

<sup>156</sup> Liber in gloria confessorum (GC), Edition: Gregorii episcopi Turonensis libri octo Miraculorum, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 294-370. — Gregorii episcopi Turonensis libri octo Miraculorum, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 1-111.

<sup>157</sup> Gregorii episcopi Turonensis libri octo Miraculorum, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 211-294. — Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 151.

<sup>158</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 57.

<sup>159</sup> Vgl. Ewig, Martinskult, S. 372.

ein Kontrapunkt gegenübergestellt werden.<sup>160</sup> Van Dam verweist gar auf einen Trend der merowingischen Könige, weg von alten reichsrömischen Heiligenkulten und hin zu jüngeren, nach Möglichkeit fränkischen Heiligen.<sup>161</sup> Diese Entwicklungen führten zu einer lebhaften innerfränkischen Dynamik zwischen den Kulturen um Martin, Hilarius und andere Heilige.<sup>162</sup> Jedoch konnte sich der Kult um Bischof Martin von Tours nicht nur im Frankenreich behaupten, sondern breitete sich bis nach Italien und in die unmittelbare Nähe Roms aus, wie das Patronat der römischen Kirche St. Martin *in montibus* ab etwa dem Jahr 500 beweist, welches das erste Kirchenpatronat für einen Heiligen ohne Rombezug in Rom darstellte.<sup>163</sup>

Gregor von Tours war dem Heiligen Martin als einer seiner Nachfolger auf dem Bischofsstuhl zu Tours besonders verbunden. Dies spiegelt sich bereits im relativen Umfang der VM wider, welcher mit vier Büchern den der anderen überlieferten Wunderkataloge Gregors deutlich übertrifft und damit – nach den *historiarum libri decem* – der zweitlängste überlieferte Text im Werkkanon Gregors von Tours ist. Der Turoner Hagiograph verstand sein Werk als Fortsetzung der Aufzeichnungen des Paulinus von Périgueux.<sup>164</sup> Der Querverweis in einem der letzten Julian-Mirakel wirkt zudem tatsächlich fast wie eine Empfehlung für alle Leser dieses Wunderkataloges, im Anschluss auch die Wunder des Heiligen Martin zu lesen.<sup>165</sup>

---

<sup>160</sup> Vgl. McKinley, *First two centuries*, S. 175.

<sup>161</sup> Vgl. van Dam, *Saints*, S. 14 und 28.

<sup>162</sup> Vgl. Ewig, *Martinskult*, S. 377 ff.

<sup>163</sup> Vgl. Ewig, *Martinskult*, S. 375.

<sup>164</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 60 (S. 179), Zitat in Punkt 1.3.1.3.

<sup>165</sup> *Mulier erat a nativitate caeca, quae se exhiberi a parentibus ad beati Martini tumulum deprecata est. Ubi cum venisset, prostrata per triduum ad cancellos, qui ante sepulchrum sancti antistitis habentur extrinsecus, responsum accepit per somnium, dicente sibi sancto viro: 'Si lumen recipere desideras, require basilicam sancti Iuliani, in qua dum praesidium martyris expetis, ille coniunctus Martino visum tibi necessarium simul orationum suarum suffragiis revocabunt'. Exurgens autem mulier, ignorans, quod in Turonico huius martyris reliquiae tenerentur, ad Sanctionam urbem dirigit. Victurina etenim matrisfamilias ex nobili stirpe progenita in villae suae territorio basilicam construxerat reliquiasque martyris beati condiderat. Ad hanc ergo aedem mulier accedens, orat per triduum. Die autem tertia advenit natalis baptistae dominici; stante autem populo et lectionum dogmata auscultante, subito murmur magnus oritur. Presbiter vero qui solemnia caelebrabat conpraemere voces cupiens, interrogat, quid hoc esset. Cui unus ex adstantibus ait: 'Murmur mitiscere non potest, quia*

Thürlemann verweist auf den Umstand, dass Gregor von Tours mit der älteren Martinsvita des Sulpicius, die übrigens keinerlei Augenwunder beinhaltet, sehr gut vertraut war.<sup>166</sup> Jedoch legte Sulpicius bereits den Grundstein für den Siegeszug des Martinskults, indem er dem Heiligen Überlegenheit gegenüber anderen Heiligen, der Weltlichkeit und dem Klerus attestierte, obwohl – oder gerade weil – Martin kein Gallier und darüber hinaus ein ehemaliger römischer Soldat war.<sup>167</sup> Die im fünften Jahrhundert verfassten Martinswunder des Paulinus von Périgueux weisen Parallelen zu Gregors Martinswundern auf, wie der Konflikt mit der Weltlichkeit oder Reliquien dritten Grades belegen.<sup>168</sup> Möglicherweise bildeten Werke wie die des Sulpicius und des Paulinus für Gregor von Tours eine ähnliche hagiographische Referenz wie die bereits genannten Autoren Eusebius, Hosius und Hieronimus im historiographischen Bereich. Van Dam merkt an, dass die gallische Bevölkerung durch den Abzug der römischen Eliten im fünften Jahrhundert einen Beweis brauchte, dass Gott Gallien nicht verlassen habe. Die Wunderpropaganda für Martin als Beleg der Anwesenheit Gottes fiel also auf fruchtbaren Boden.<sup>169</sup>

Diese hagiographische Tetralogie bildet die antithetische Denkweise des Turoner Bischofs also doppelt ab, indem einerseits aus quantitativer Perspektive je zwei Werke einen einzigen und zwei weitere eine Gruppe Heiliger behandeln und andererseits – aus qualitativer Perspektive – je zwei Werke den Bekennern und den Märtyrern gewidmet sind.

Als möglicherweise 5. hagiographisches Werk Gregors von Tours muss allerdings weiterhin der in der Forschung umstrittene *Liber de miraculis beati Andreae apostoli*

---

*virtus Domini miraculum prodidit. Ecce enim mulier illa, quae caeca testabatur, erumpente ab oculis sanguine, visum recipit*. Gregor von Tours, VJ, cap. 47 (S. 133).

<sup>166</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 95.

<sup>167</sup> Zur Geschichte des Martinskultes allgemein vgl. Eugen Ewig, Der Martinskult im Frühmittelalter, in: Eugen Ewig, Spätantikes und frühmittelalterliches Gallien Bd. 2 (Beihefte der Francia Bd. 3/2), S. 371 ff. — Vgl. van Dam, Saint Martin S. 2 f.

<sup>168</sup> Vgl. van Dam, Saint Martin, S. 6. — Ein *volumen*, also ein bereits vorhandener Wunderkatalog, entfaltete seinerseits Wunderkraft und heilt einen Blinden, vgl. Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 251 f.).

<sup>169</sup> Vgl. van Dam, Saint Martin, S. 7.

(MA) genannt werden.<sup>170</sup> Warum Gregor neben den naheliegenden Heiligen Martin und Julian gerade den Apostel Andreas für einen eigenen Wunderkatalog ausgewählt haben sollte, bleibt eine offene Frage. In der Forschung ist die Autorenschaft Gregors für diesen Text nicht eindeutig geklärt, K. Zelzer schließt aus einer Kette sprachlicher Indizien, dass Gregor von Tours wohl als Bearbeiter einer bereits vorhandenen Version der Andreaswunder aus dem vierten Jahrhundert anzunehmen sei, nicht jedoch als Autor.<sup>171</sup> Gregor selbst führt das Werk im Verzeichnis der von ihm verfassten Texte nicht.<sup>172</sup> In der vorliegenden Untersuchung konnten speziell für die Andreaswunder einige Augenwundertypen wie die Heilung von menschlich erwirkten *oculi eruti*, also ein „unmögliches Wunder“ sowie mehrere Unsichtbarkeitswunder nachgewiesen werden.<sup>173</sup> Auf diese Topoi hat Gregor in den sicher von ihm verfassten Texten nicht zurückgegriffen, zumindest nicht in eindeutig wiedererkennbarer Weise. Gerade die Heilung blinder Augen von den Folgen einer mechanischen Verletzung ist in der Hagiographie Gregors ein kaum nachweisbares Phänomen.<sup>174</sup> Die Heilung der *oculi eruti* durch den Apostel Andreas hat sich dagegen zu einem Hauptaspekt des Andreaskultes entwickelt und hat nachweislich auch in der Ikonographie reichen Niederschlag gefunden.<sup>175</sup> Weiterhin galt die Herstellung fehlender Augen offenbar auch in vorchristlicher Zeit als phantastischer denn die bloße Heilung vorhandener und funktionsloser Augen: So wird ein einäugiger Bittfleher – der explizit nur Augenlider und eine völlig leere Augenhöhle hat – sogar

---

<sup>170</sup> Georgii Florentii Gregorii episcopi Turonensis liber de Miraculis beati Andreae Apostoli, ed. Max Bonnet, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 371-396.

<sup>171</sup> Klaus Zelzer: Zur Frage des Autors der *Miracula B. Andreae Apostoli* und zur Sprache des Gregor von Tours, in: *Grazer Beiträge* 6 (1977), S. 217-241.

<sup>172</sup> Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. X, cap. 31 (S. 536).

<sup>173</sup> Zu den *oculi eruti* vgl. Gregor von Tours, MA, cap. 1 (S. 377). — Beispiele für Unsichtbarkeitswunder: *Interea venit proconsul cum magno furore, et stans secus sanctum apostolum, eum videre non poterat. [...] 'Ego sum quem quaeris, proconsul.' Et statim aperti sunt oculis eius, et vidit illum.* Gregor von Tours, MA, cap. 18 (S. 386), sowie: *Dominus autem excaecavit eos, ne viderent ascensum scalarum.* Gregor von Tours, MA, cap. 12 (S. 383).

<sup>174</sup> Vgl. Punkt 2.2.3.

<sup>175</sup> Die Heilung des blinden Matthäus ist als erstes Wunder des Apostels Andreas im LCI genannt, vgl. Lechner, *Andreas Ap., Mart.*, in: LCI V, Sp. 138 ff., hier Sp. 151.

von den wundergläubigen Leuten im Asklepiostempel ob seiner Einfalt (εὐήθεια) ausgelacht, weil er auf die Herstellung seines fehlenden Auges hofft.<sup>176</sup>

Über die von Ewig kulttopographisch untersuchten bekannten Zentren des Andreaskults im zeitgenössischen Gallien – Vienne, Burgund und Lyon – lässt sich auf Anhieb keine besondere Verbindung Gregors zur Andreasverehrung nachweisen, die mit den starken biografischen Verknüpfungen des Turoner Bischofs mit dem Julians- oder gar Martinskult vergleichbar wäre.<sup>177</sup>

Der Hinweis im Epilog, dass der Passionstag des Apostels Andreas am 30. November<sup>178</sup> mit dem Geburtstag Gregors von Tours zusammenfallen würde, könnte diese individuelle Verbindung natürlich herstellen, bleibt aber aufgrund des nicht anderweitig überlieferten Geburtstags Gregors vorerst Spekulation.<sup>179</sup>

Vielleicht stellen die Andreaswunder auch einen Versuch Gregors dar, den Heiligen Martin gegenüber anderen Heiligen aufzuwerten, vielleicht indirekt sogar den Aposteln gleichzustellen – wobei man in diesem Fall allerdings sehr wohl eine Nennung der Andreaswunder im Werkkatalog Gregors, wenn nicht einen direkten Querverweis zwischen beiden Einzelwerken erwarten würde. Bereits Sulpicius Severus und Paulinus von Périgueux versuchten, Sankt Martin auf die Apostel-Ebene zu heben.<sup>180</sup> Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang jedenfalls, dass im direkten Vergleich der *miracula*-Kataloge, die Gregor von Tours für einzelne Heilige geschrieben – respektive bearbeitet – hat, der Apostel Andreas fünf Totenerweckungen erwirkt, Martin von Tours immerhin noch eine, Julian jedoch

---

<sup>176</sup> Ἀνὴρ ἀφίκετο ποὶ τὸν θεὸν ἰκέτας ἀτερόπιλλος οὕτως, ὥστε τὰ βλέφαρα μόνον ἔχειν, ἐνεῖμεν δ' ἐν αὐτοῖς μηθέν, ἀλλὰ κενεὰ εἴ[μεν] ὅλως. Ἐ[γ]έ[λω]ν δὴ τινες τῶν ἐν τῷ ἱερῷ τὰν εὐηθίαν αὐτοῦ, τὸ νομίζειν βλεψεῖσθαι ὅλως μηδεμίαν ὑπαρχὰν ἔχοντος ὀπίλλου ἀλλ' ἢ χώραμ μόνον. Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W9 (S. 12 f.).

<sup>177</sup> Vgl. Ewig, Verehrung orientalischer Heiliger, S. 398.

<sup>178</sup> Vgl. Lechner, Andreas Ap., Mart., in: LCI V, Sp. 138; vgl. auch Gregor von Tours, MA, cap. 38 (S. 396), Anm. 3.

<sup>179</sup> *Haec sunt quae de virtutibus beati Andreae apostoli praesumpsi, indignus ore, sermone rusticus, pravos conscientia, propalare, depraecans a eius misericordiam, ut, sicut in illius natale processu ex matris utero, ita ipsius obtentu eruatur ab inferno, et, sicut in die passionis eius sumpsi vitae huius exordium, ita me sibi proprium adscire dignetur alumnum.* Gregor von Tours, MA, cap. 38 (S. 396); vgl. auch Zelzer, Frage, S. 226 f.

<sup>180</sup> Vgl. van Dam, Saint Martin, S. 5.

keine einzige. Möglicherweise stellt das quantitative Auftreten dieses vielleicht imposantesten Wunders eine Art impliziter Hierarchiebildung dar, denn die Totenerweckung hatte auch in theologischer Hinsicht eine besondere Bedeutung, da sie nur von Gott ausgehen konnte: Heiden konnten zwar durch die Hilfe Satans ebenfalls Wunder bewirken, jedoch nicht die Wiederauferstehung von den Toten, da Satan keine Macht über die Seele des Menschen besaß. Mehr Totenerweckungen könnten also als intensivere Verbindung des jeweiligen Heiligen zu Gott gedeutet werden.<sup>181</sup>

Da in der vorliegenden Untersuchung ohnehin auch Vergleichsquellen herangezogen werden, werden die Andreaswunder unabhängig von der ungeklärten Autorenschaft in die Untersuchung mit einbezogen; Alleinstellungsmerkmale, die bezüglich der Augenwunderthematik innerhalb von Gregors mutmaßlichen Werkkanon singulär in den Andreaswundern auftauchen, werden jedoch unter Berücksichtigung der beschriebenen Forschungsdiskussion besonders hervorgehoben.

Aufgrund der eng auf die Rolle des Sehorgans in der Hagiographie fokussierten Fragestellung wurde – analog zum übrigen Werkkanon des Turoner Bischofs – auch die Überlieferungsgeschichte der Andreasmirakel in dieser Untersuchung ausgeklammert. Mit den entsprechenden Handschriften hat sich Zelzer ausführlich beschäftigt.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 84 f.

<sup>182</sup> Vgl. Zelzer, Frage, S. 228 ff.



### 1.3.2. Vergleichsquellen

Um methodisch einen vergleichenden Ansatz verfolgen zu können, wurde die Quellenbasis anhand einzelner Dimensionen des Entstehungskontextes betrachtet. Es wurden Vergleichsquellen ausgewählt, die sich jeweils möglichst bezüglich eines dieser Faktoren unterscheiden, um so besser herausarbeiten zu können, wo Gregor von Tours bestehenden Topoi folgt, wo sich Unterschiede und Alleinstellungsmerkmale zeigen und wie sich sein Werk so letztlich in die frühmittelalterliche „Kultur des Sehens“ einfügt.

#### 1.3.2.1. Von der Antike zum Spätmittelalter: Zeitliche Varianz

Mithilfe älterer Mirakelberichte können vergleichbare – und möglicherweise verwandte – Paläotypen der bei Gregor von Tours verwendeten Topoi, insbesondere in der Vulgata als zeitgenössischer lateinischer Version der Bibel, welche Gregor von Tours und Gregor dem Großen bekannt war, identifiziert werden.<sup>183</sup> Graus hat bezüglich der Legendenwunder der Merowingerzeit eine grundlegende Dominanz biblischer Vorbilder festgestellt.<sup>184</sup> Diese Paläotypen gehen zum Teil bis in die alttestamentarische Zeit zurück, so dass diese Wundervorstellung des christlichen Mittelalters auch auf jüdischen Traditionen basiert; unabhängig davon hat die Forschung unter den außerbiblichen Provenienzen neben frühchristlichen<sup>185</sup> weitere vorchristliche Topoi nachgewiesen.<sup>186</sup>

Daher wurden neben einer bewusst als zeitgenössisch gewählten medizinhistorischen Quelle für die vorliegende Untersuchung auch die überlieferten zwölf Augenwunder der insgesamt 70 erhaltenen antiken Mirakel von Epidauros mit den Wundern des Arztgottes Asklepios als Vergleichsquelle herangezogen. Die Untersuchung dieser beiden Quellen soll eine Brücke zwischen profaner Medizin und

---

<sup>183</sup> Vgl. Hack, Gregor der Große, S. 177, Anm. 130. – Kurioserweise kommt der Begriff *miraculum* zehnmal im Alten Testament vor, nicht aber im kanonischen Neuen Testament, vgl. Heinzelmann, Wunder, S. 24.

<sup>184</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 79.

<sup>185</sup> Beispielsweise aus hagiographischen Vorgängerwerken, Märtyrerakten und der Patristik, vgl. Graus, Volk, S. 86 f.

<sup>186</sup> Vgl. Heinzelmann, Wunder, S. 23.

medizinkritischer Religion schlagen; insbesondere anhand der Asklepioswunder können Kontinuitäten<sup>187</sup> – und gerade auch Diskontinuitäten – des Augenwunders zwischen vorchristlichen und christlichen Wunderberichten aufgezeigt werden. Auch Graus weist darauf hin, dass Phänomene wie die von ihm beschriebene Typisierung, die Bedienung von Klischees und wiederkehrende Topoi grundsätzlich nicht auf christliche Legenden beschränkt sind.<sup>188</sup> Die Epidauros-wunder datieren in das vierte vorchristliche Jahrhundert und wurden im für die Peloponnes typischen dorischen Dialekt der griechischen Sprache auf Inschriftplatten (στήλαι) verzeichnet.<sup>189</sup> Diese – ihrer Natur gemäß – oft medizinisch anmutenden Mirakel zeichnen sich in der Regel durch wahr gewordene Träume der Bittsteller im Heiligtum des Asklepios aus. Zudem werden dem Arztgott auf den Stelen bemerkenswert menschliche Züge wie Humor<sup>190</sup> zugeschrieben. In Opposition hierzu stehen die in ihrer Vollkommenheit immer stoisch-ernsten Heiligen bei Gregor, denn der Verlust der menschlichen Existenz ist in der christlichen Vorstellung der Merowingerzeit die Voraussetzung für den Beginn der eigentlichen Existenz als Heiliger und Patron im engeren Sinn; das Fehlen aller menschlichen Eigenschaften bei Gregors Heiligen im Gegensatz zu den mit allen menschlichen Charakterfehlern behafteten griechischen Göttern erscheint daher nur konsequent.<sup>191</sup>

Kennzeichnend für die Fortentwicklung der Hagiographie nach Gregor von Tours ist der Trend weg von der lokalen kultischen Zuständigkeit für Anliegen aller Art und hin zur Etablierung einzelner Heiliger als Fürbitter für bestimmte Leiden oder

---

<sup>187</sup> Vgl. Signori, Wunder, S. 94.

<sup>188</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 62.

<sup>189</sup> ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, ed. Rudolf Herzog: Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion (Philologus, Supplementband XXII, III). Leipzig 1931; zu Augenleiden speziell vgl. S. 95 ff. („Augenleiden“) und S. 123 ff. („Erziehungs- und Strafwunder“) im dortigen Kommentar; zu Datierung und Sprache vgl. ebd. S. 2, zur Zahl der überlieferten Wunder vgl. ebd. S. 3, zur Nummerierung und zum Erhaltungsgrad der Stelen vgl. ebd. S. 6.

<sup>190</sup> Τὸν δὲ θεὸν γελάσαντα ῥάμεν νιν παυσεῖν· ἀμέρας δὲ γενομένας ὑγίης ἐξῆλθε. ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W8 (S. 12 f.).

<sup>191</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 63 f.

Personengruppen – gerade auch um Kultkonkurrenz zu vermeiden.<sup>192</sup> Die *Odilienvita*<sup>193</sup> hingegen, eine hagiographische Quelle zu einer genuin mittelalterlichen – und zudem spezialisierten – Augenheiligen, diente in diesem Kontext als hagiographischer Gegenpol für die Zeit nach Gregor von Tours, da beispielsweise der Kult um die Heilige Lucia in der frühen lateinisch- und griechischsprachigen hagiographischen Rezeption noch keinen Bezug auf die Augen enthielt.

Weitere einzelne Augenwunder aus der mittel- und spätbyzantinischen Hagiographie zeigten bemerkenswerte Unterschiede, aber auch Parallelen mit den hagiographischen Aufzeichnungen aus dem Loiregebiet, die in den entsprechenden Kapiteln jeweils gegenübergestellt werden.

#### 1.3.2.2. Ost und West: Geographische Varianz

Bereits die Bollandisten erkannten nach einer eher lateinlastigen Pionierphase ihres Schaffens immer mehr, welche Bereicherung die Auswertungen graecophoner Viten und Passionen für die hagiographische Forschung darstellen.<sup>194</sup> Daher finden auch Beispiele für Augenwunder aus der östlichen Hagiographie – welche teilweise völlig unerwartete Ergebnisse lieferten – in dieser Untersuchung ihre Beachtung, so beispielsweise genuin hagiographische Texte wie die Lucia-Passion des Ioannes Tzetzes, die *Vita* des Heiligen Lazarus aus der Feder eines Mönchs namens Gregorius oder die *Vita* des Heiligen Gregorios Dekapolites, aber auch Belegstellen aus der griechischsprachigen Historiographie, die die kulturelle Dimension der Sehkraft im christlichen Osten aufzeigen. Gerade das Spannungsfeld zwischen lateinischem und griechischem Christentum ließ insofern gute Gegenpole für eine vergleichende hagiologische Untersuchung der Augentopik erwarten, da medizinisches Wissen der Antike im oströmischen Reich angeblich die Völkerwanderungszeit überdauert hat.

---

<sup>192</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 83.

<sup>193</sup> *Vita Odiliae Abbatissae Hohenburgensis*, ed. W. Levison, MGH SS rer. Merov 6, S. 24-50. Hannover und Leipzig 1913, bzw. *La Vie de sainte Odile*, ed. M. Chrétien Pfister, in: Carolus de Smedt et al. (Hg.): *Analecta Bollandiana*. Tomus XIII. Brüssel 1894. S. 5-32.

<sup>194</sup> Vgl. Hausberger, Bollandisten, S. 225.

Andererseits konnte im zeitgenössischen poströmisch-fränkischen Gallien noch kein „Reimport“ hippokratischer und anderer antiker medizinischer Schriften über arabische Transmission vorausgesetzt werden, da nach Krug erst ab der arabischen Eroberung Spaniens über diesen iberischen Umweg antikes medizinisches Wissen wieder verstärkt zurück nach Europa dringen konnte.<sup>195</sup>

Zusätzlich zur relativ großen geographischen Distanz zwischen östlicher und westlicher Christenheit wurde ein anderer berühmter frühmittelalterlicher Autor einer weiteren Region der lateinisch-christlichen Kultur herangezogen. Gregor der Große verfasste sein hagiographisches Werk *Dialogi*<sup>196</sup> wie Gregor von Tours auf dem Gebiet des vormaligen weströmischen Reichs. Gregor der Große schrieb jedoch als gebürtiger Römer<sup>197</sup> insbesondere über italienische Heilige und deren Wunder. Gregor von Tours äußert sich allgemein sehr positiv über seinen Namensvetter und Amtsbruder auf der Kathedra Petri.<sup>198</sup> Die *Dialogi* entstanden also grundsätzlich im selben kulturellen Großraum, aber in einem nichtgallischen Kontext, so dass der Vergleich auf regionale Unterschiede bezüglich der „Augentopik des Okzidents“ lohnenswert erschien.<sup>199</sup>

Zudem haben Gregor von Tours und Gregor der Große unterschiedliche Akzentuierungen in ihrer jeweiligen Hagiographie, insbesondere die charakterlichen Vorzüge (*virtutes* in der klassischen Bedeutung) genießen bei Papst Gregor eine höhere Wertung als die gewirkten Wunder (*miracula*) und damit spiegelt sich in diesen beiden Autoren auch eine große zeitgenössische hagiographische Kontroverse wider.<sup>200</sup> J. Richards bewertet die Sprache dieses Papstes als klar und korrekt, womit auch in dieser Hinsicht ein gewisser Unterschied zwischen den

---

<sup>195</sup> Vgl. Krug, Heilkunst, S. 224.

<sup>196</sup> Gregorii Magni Dialogi Libri IV, ed. Umberto Moricca. Fonti per la Storia d'Italia 57. Pubblicate dall'Istituto Storico Italiano. Scrittori Seculo VI. Rom 1924.

<sup>197</sup> Vgl. Richards, Gregor der Große, S. 34.

<sup>198</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 72.

<sup>199</sup> Auch MacKinney bezog sowohl Gregor, den Papst, als auch Gregor, den Turoner Bischof in seine medizinhistorische Untersuchung ein, vgl. MacKinney, Medicine, S. 24 f.

<sup>200</sup> Vgl. Signori, Wunder, S. 25 f.

Namensvettern, Amtsbrüdern und Hagiographen Gregor von Tours und Gregor dem Großen festgestellt werden kann.<sup>201</sup> Mit der *Regula Pastoralis*<sup>202</sup> hat dieser Papst zudem eine kirchenrechtliche Quelle hinterlassen, die für die vorliegende Fragestellung relevant ist.<sup>203</sup>

Der familiäre Hintergrund von Papst Gregor dem Großen ist nicht eindeutig geklärt. Die Forschung nimmt an, dass der um 540 in Rom geborene Gregor einer der wenigen adeligen römischen Familien entstammte, die nach den Wirren des beginnenden 6. Jahrhunderts noch in der ehemaligen Weltstadt verblieben waren. Gregor der Große selbst stellt in seinem Werk verwandtschaftliche Verbindungen mit Papst Felix III. her;<sup>204</sup> er betrachtet sich damit augenscheinlich als Mitglied eines bedeutenden familiären Geflechts der regionalen Kirchenpolitik – ähnlich wie sein Turoner Namensvetter im westlichen Gallien familiär mit dem dortigen hohen Klerus verwoben war.

In geographischer Hinsicht waren außerdem medizintopographische Faktoren in Bezug auf die Fragestellung zu berücksichtigen. So waren Augenleiden in Südeuropa beziehungsweise im mediterranen Raum seit jeher stärker verbreitet als in der nördlichen Hälfte des europäischen Kontinents.<sup>205</sup> Da heute für die Hälfte aller Erblindungen weltweit Linsentrübungen verantwortlich sind und diese insbesondere auch durch ultraviolettes Licht ausgelöst werden können, liegt eine höhere historische Erblindungsrate in sonnigeren Regionen der Erde ebenfalls nahe.<sup>206</sup> Als Phänomen, dessen Häufigkeit auch von geographischen Faktoren abhängt, ist natürlich auch eine entsprechend heterogene kulturelle Bewertung eines solchen

---

<sup>201</sup> Vgl. Richards, Gregor der Große, S. 36.

<sup>202</sup> Edition des für diese Untersuchung relevanten ersten Teils: Grégoire le Grand, Règle pastorale I, ed. Floribert Rommel, transl. Charles Morel. Sources chretiennes 381. Paris 1992.

<sup>203</sup> Vgl. Punkt 1.4.1.4.

<sup>204</sup> Vgl. Richards, Gregor der Große, S. 34.

<sup>205</sup> Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, ed. Rudolf Herzog, S. 95; vgl. auch Jaeger, Heilung, S. 7.

<sup>206</sup> Vgl. Patzelt, Augenheilkunde, S. 53.

Augenleidens anzunehmen, die in Korrespondenz zur jeweiligen Augenmedizin betrachtet werden muss.

#### 1.3.2.3. Augentopik – Augenoptik: Fachliche Varianz

Zeitgenössische medizinische und rechtliche Quellen dienten in der vorliegenden Untersuchung als Gegenpol und Prüfstein für die untersuchten hagiographischen Quellen. So versteht auch Schaab seine Forschung über die Bestrafungsform Blendung im Mittelalter als interdisziplinäre Grundlage für weitere Untersuchungen durch Medizin-, Religions- und Rechtshistoriker.<sup>207</sup>

Der Blick über den hagiographischen Tellerrand hinaus auf die rein anthropogene Manipulation der Sehkraft jenseits des Wunders war im Vorfeld einer entsprechenden hagiologischen Untersuchung insofern notwendig, um das wunderhafte Ereignis zwischen Ausgangssituation und Ergebnis der jeweiligen Mirakelberichte hermeneutisch richtig definieren zu können. Erst mit dieser Vorarbeit kann die Bedeutung eines solchen Vorgangs in Bezug auf die zeitgenössische allgemeine Bedeutung der Sehkraft beziehungsweise deren Abwesenheit gesetzt und ein Deutungsversuch unternommen werden.

Diese interdisziplinäre Dimension soll allerdings – insbesondere mit Blick auf die Medizingeschichte – keinesfalls beabsichtigen, beschriebene Wunder ferndiagnostisch als vertuschte und hagiographisch uminterpretierte medizinische Behandlungen zu entlarven. Auch Graus spricht sich deutlich gegen ein „Wegerklären“ der Wunder in Heiligenlegenden aus.<sup>208</sup> Auf Parallelen zur Medizin oder auf therapieartige Wunder wird in der vorliegenden Untersuchung natürlich dennoch hingewiesen. Auf diese Weise soll die hagiographische Definition der beschriebenen Augenleiden einer außerreligiösen Perspektive gegenübergestellt werden, die Entstehen und Heilung eines Augenleidens unter Umständen anders definiert und differenziert oder gar nicht als solches anerkennt; zusätzlich sollte anhand zeitgenössisch bekannter Behandlungsmethoden aufgezeigt werden, wie spektakulär ein Augenwunder für die zeitgenössischen Leser wirken musste. Der

---

<sup>207</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 5.

<sup>208</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 28 f.

Starstich war im Frühmittelalter grundsätzlich und seit langem bekannt, während *oculi eruti* im wortwörtlichen Sinn als unheilbar galten. Insofern kann zwischen „grundsätzlich möglichen“ Wundern, deren Ergebnis rein theoretisch auch durch Menschen mit einem gewissen medizinischen Aufwand oder auf natürliche Weise im Laufe der Zeit hätte erreicht werden können und „phantastischen Wundern“, welche ausschließlich durch übernatürliches Eingreifen erklärt werden konnten, unterschieden werden.

Krug zeigt sich in ihrem Überblickswerk zur Medizingeschichte bemüht, für den Übergang von der Antike zum Frühmittelalter eine degenerierte westliche Medizin, der sie unter anderem den Begriff der „Dreckapotheke“ anheimstellt, einer oströmischen Medizin gegenüberzustellen, die altes Wissen konserviert und eine frühbyzantinische Blüte erlebt hat. Allerdings zeigte sich bei der Auswertung der medizinhistorischen Quelle aus der östlichen Hemisphäre des in Transformation begriffenen römischen Kulturraums, dass die Medizin auch dort sehr wohl von magischen Elementen durchdrungen war. Mehr als einmal empfiehlt Paulos von Ägina Rezepte, die eindeutig dieser sogenannten „Dreckapotheke“ zuzuordnen wären.<sup>209</sup> Krug konstatiert höchstselbst, dass diese medizinische Praxis, also Kot, Urin und andere Körpersekrete als Bestandteile von Arzneien einzusetzen, bereits im Altertum zur Zeit des Plinius bekannt war.<sup>210</sup> Auch Magie und Beschwörungen waren fester Bestandteil der römischen Volksmedizin und fanden nachweislich bis in die Neuzeit hinein Anwendung.<sup>211</sup> Weiterhin gesteht auch Krug ein, dass der Westen durch Übersetzungen ins Lateinische grundsätzlich mit der Medizin des Ostens Kontakt hatte und verwässert damit ihre eigene These vom exklusiven Schulterschluss zwischen guter Medizin und griechischer Sprache auf dem Gebiet des vormaligen Imperium Romanum.<sup>212</sup> Darüber hinaus belegt MacKinney mehrere Fälle

---

<sup>209</sup> Exemplarisch sei hier nur die Zugabe von κροκοδείλων κόπρον, also Krokodilexkrementen, zu einem Mittel gegen Leukome genannt, vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 181) und nochmals als Rückverweis ebd. in lib. III, cap. 22 (S. 181).

<sup>210</sup> Vgl. Krug, Heilkunst, S. 37; vgl. auch MacKinney, Medicine, S. 32 f.

<sup>211</sup> Vgl. MacKinney, Medicine, S. 28 und 33 f.

<sup>212</sup> Vgl. Krug, Heilkunst, S. 218.

direkter Transmission medizinischen Wissens von Ost nach West, beispielsweise den exilierten byzantinischen Arzt Anthimus<sup>213</sup>, der den fränkischen König Theoderich über Diäten informierte, und Alexander von Tralleis<sup>214</sup>, der im ostgotisch kontrollierten Rom des 6. Jahrhunderts lebte und praktizierte.<sup>215</sup> Krugs Annahme, die frühbyzantinische Medizin hätte isoliert, sowie frei von Aberglaube und Magie – also implizit wissenschaftlich im modernen Sinn – den antiken Stand der Medizin gewissermaßen für die Neuzeit bewahrt, erscheint aufgrund der einschlägigen Quellen und der medizinhistorischen Forschung zumindest oberflächlich, wenn nicht eindimensional und anachronistisch.

Nach Krug bedeutete insbesondere der Niedergang der griechischen Sprache eine angeblich auf das Gebiet des ehemaligen weströmischen Reichs beschränkte Degeneration des medizinischen Wissens, denn gleichzeitig florierte im oströmischen Alexandria des 7. Jahrhunderts ein medizinwissenschaftliches Zentrum.<sup>216</sup> In dieselbe Kerbe schlägt Graus, der anführt, dass nur einer kleinen Bildungselite bekannt gewesen wäre, dass Krankheiten auch weniger offensichtliche natürliche Ursachen haben konnten.<sup>217</sup> Lateinische Übersetzungen griechischer medizinischer Werke weisen nach Krug zudem oft Abweichungen vom Original auf, sind verkürzt, oder haben Zusätze;<sup>218</sup> im Ostreich herrschte demgegenüber ein "Gefühl des Reichtums" bezüglich des medizinischen Wissens, welches sich in Paulos' Werk in einer Art Sättigungsgefühl widerspiegelt, da die Grenzen der zeitgenössischen Technologie erreicht gewesen wären.<sup>219</sup> Diese These einer kulturellen Degeneration des ehemaligen Westreichs mit dem Untergang der dortigen Kaiserherrschaft kann allerdings auch deswegen nicht vorbehaltlos

---

<sup>213</sup> Vgl. MacKinney, *Medicine*, S. 42-44.

<sup>214</sup> Vgl. MacKinney, *Medicine*, S. 48.

<sup>215</sup> Vgl. für weitere Beispiele auch MacKinney, *Medicine*, S. 70.

<sup>216</sup> Vgl. Krug, *Heilkunst*, S. 221.

<sup>217</sup> Vgl. Graus, *Volk*, S. 80.

<sup>218</sup> Vgl. Krug, *Heilkunst*, S. 221.

<sup>219</sup> Vgl. Krug, *Heilkunst*, S. 213.



übernommen werden, weil das spätrömische Schulwesen <sup>220</sup> in Gallien nach Untergang des weströmischen Reiches relativ lange erhalten blieb und die römische Medizin im heutigen Südfrankreich <sup>221</sup> auch den Übergang von der Antike zum Mittelalter überdauerte. MacKinney interpretiert die medizinische Entwicklung zwischen Spätantike und Hochmittelalter als Rückzug und Neuordnung, welche letztlich aus römisch-griechischem Erbe, der jungen christlichen Religion und dem hinzugekommenen germanischen Element eine neue Richtung einschlagen konnte. A. Hack identifiziert die geringe Überlieferungsdichte klassischer normativer Quellen aus der Feder von Ärzten als Hauptgrund für die vorherrschende negative Sicht der medizinhistorischen Forschung auf das frühe Mittelalter zurück und beschreitet selbst einen relativ jungen Forschungsweg, indem er Quellen nichtmedizinischer Provenienz unter medizinhistorischen Gesichtspunkten auswertet.<sup>222</sup> Gerade dieses „Querlesen“ kann zu interessanten Ergebnissen bei der Untersuchung einer Epoche führen, die durch ihre Quellenarmut einen schweren Stand hat. Die Abkehr vom Negativbild einer frühmittelalterlichen Gesellschaft, in der letzte Reste einer gerade untergegangenen römischen Hochzivilisation dem langsamen Vergessen anheimgefallen sind, fällt der Forschung augenscheinlich schwer.<sup>223</sup>

Die Kompilationen des medizinischen Standes der römischen Welt, die mehrere spätantike Autoren in dieser Zeit verfasst haben, seien nach herrschender Forschungsmeinung als eine Art Rettungsversuch zu verstehen, wie Hack ausführt.<sup>224</sup> Zu diesen Autoren zählt Paulos von Ägina, der neben anderen Verfassern medizinischer Hand- beziehungsweise Rezeptbücher seiner Zeit wie Oribasios oder Alexander von Tralleis, kumulativ das ihm bekannte damalige medizinische Wissen

---

<sup>220</sup> Vgl. Zelzer, Frage, S. 237.

<sup>221</sup> Vgl. MacKinney, Medicine, S. 72 f.

<sup>222</sup> A. T. Hack: Gregor der Große und die Krankheit. Päpste und Papsttum 41. Stuttgart 2012; zur Methodik vgl. ebd. S. 1 ff.; vgl. auch MacKinney, Medicine, S. 60.

<sup>223</sup> Errungenschaften der der Spätantike, die im Frühmittelalter konsequent weitergepflegt wurden, beispielsweise im klösterlichen Archivwesen, finden dagegen oft nur eine kurze Erwähnung in der Literatur, vgl. Friedrich/Zedelmaier, Archiv, S. 270. Mängel und Rückschritte werden dagegen relativ ausführlich behandelt, vgl. Brenneke, Archivwesen, S. 117.

<sup>224</sup> Vgl. Hack, Gregor der Große, S. 2.

beschrieb. Paulos' Werk<sup>225</sup> dient in der vorliegenden Untersuchung beispielhaft als medizinischer Vergleichspol zu den dargestellten Wundern, obwohl jedes der genannten Werke das Selbstverständnis der Medizin jener Zeit widerspiegelt: Man war der Meinung, die Forschung habe einen gewissen Endpunkt erreicht und es sei nun an der Zeit, das Erreichte abschließend zu bewerten, zu strukturieren und zu präsentieren; insbesondere Paulos und Oribasios verstanden ihre Sammlung explizit als ordnende Zusammenführung vorhandener medizinischer Traditionen.<sup>226</sup>

Paulos von Ägina hat sein medizinisches Werk in sieben Bücher gegliedert; es war sowohl im lateinisch geprägten Kulturraum, als auch in der späteren arabischen Welt bekannt, wie Übersetzungen in die lateinische und arabische Sprache belegen.<sup>227</sup> Von Bedeutung für die vorliegende Untersuchung erscheint speziell Buch drei, da hier die Leiden „von Kopf bis Fuß“ geordnet und nebst den bekannten Behandlungsmethoden aufgelistet werden.<sup>228</sup> Die Augen erscheinen als Teil des Kopfes vorrangig in Kapitel 22 dieses dritten Buches.<sup>229</sup> Ergänzt wird dieser Vergleich zwischen Hagiographie und zeitgenössischer Medizin um Gegenüberstellungen mit Krankheitsbeschreibungen aus der modernen Medizin, die natürlich keinen diagnostizierenden oder definierenden Charakter haben, sondern vielmehr neben der Sicht des Hagiographen und der des zeitgenössischen Mediziners eine dritte Betrachtungsweise für Augenleiden aufzeigen sollen – wohlwissend, dass auch der gegenwärtige Stand der medizinischen Forschung immer nur eine Momentaufnahme einer steten Weiterentwicklung ist, wie das künftige Klassifikationssystem ICD-11 belegt, welches das aktuelle ICD-10-Modell ablösen wird.<sup>230</sup>

---

<sup>225</sup> Paulus Aegineta. Pars Prior. Libri I-IV, ed. I.L. Heiberg (Corpus Medicorum Graecorum. Auspiciis Academiarum Associatorum IX 1). Leipzig und Berlin 1921.

<sup>226</sup> Vgl. Paulos von Ägina, lib. I, cap. Προοίμιον (S. 2); vgl. Krug, Heilkunst, S. 213 ff.

<sup>227</sup> Vgl. Krug, Heilkunst, S. 218.

<sup>228</sup> Die anderen Bücher des Paulos behandeln Hygiene, Fieberlehre, Verletzungen, Stiche, Bisse und Arzneien, vgl. Krug, Heilkunst, S. 218.

<sup>229</sup> Vgl. Paulos von Ägina, lib. III (Γ'), cap. 22 (κβ') Ὀφθαλμικά (S. 170 ff.)

<sup>230</sup> Hierzu wurde das einführende Werk von J. Patzelt (Basics Augenheilkunde) sowie das Klassifikationssystem ICD-10 der Weltgesundheitsorganisation (WHO) in der Revision von 2016 (International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 10th Revision) herangezogen.

Berührungspunkte zwischen Medizingeschichte und hagiographischer Forschung wurden bereits von MacKinney aufgezeigt, der sich bereits in den 1930er Jahren mit der Medizin im frühen Mittelalter auseinandergesetzt hat und auf die Problematik einer stark von medizinkritischen beziehungsweise später<sup>231</sup> selbst medizinisch tätigen Klerikern dominierten Überlieferung aus dieser Zeit hingewiesen<sup>232</sup> hat, welche die weltliche Konkurrenz möglicherweise unterrepräsentiert.<sup>233</sup>

Das Augenwunder befindet sich also im Spannungsfeld zwischen einem hermeneutisch zu umreißen subjektiv gearteten Wunderverständnis und einer parallel zu untersuchenden Augenmedizin, die in Abhängigkeit der Möglichkeiten ihrer eigenen Disziplin dem „unmöglichen“ Augenwunder Raum lässt.<sup>234</sup>

Quellen und Forschungen zur Rechtsgeschichte wurden herangezogen, um die Bedeutung der Sehkraft im frühen Mittelalter zu beleuchten und speziell die Blendung nicht nur in den Kanon der zeitgenössischen Körperstrafen einzuordnen, sondern auch aufzuzeigen, wie sich das bewusste Nehmen der Sehkraft aus Motiven der Rache oder Strafe außerhalb der eigentlichen Religion im östlichen und westlichen Teil des ehemaligen römischen Reiches entwickelt hat und normiert worden ist. Hierzu wurde hauptsächlich die Arbeit von M. Schaab zur Blendung als politischer Maßnahme vergleichend herangezogen.

Losgelöst von möglicherweise missverständlichen<sup>235</sup> schriftlichen Quellen brachten Untersuchungen zu Blindenheilungen in der Kunst – und deren Rezeption – in der kunsthistorischen Forschung weitere Erkenntnisse zum Verhältnis zwischen Sehkraft und Religion im Untersuchungszeitraum. Um den Untersuchungsgegenstand aus

---

<sup>231</sup> Vgl. MacKinney, *Medicine*, S. 56.

<sup>232</sup> Vgl. MacKinney, *Medicine*, S. 47; vgl. auch Punkt 1.3.1.2.

<sup>233</sup> Vgl. MacKinney, *Medicine*, S. 49.

<sup>234</sup> Zum Umgang Gregors von Tours mit dieser Frage vgl. Punkt 1.3.1.2.

<sup>235</sup> Die besondere Problematik der frühmittelalterlichen Bedeutung der lateinischen Wurzel *caec-*, insbesondere bei Gregor von Tours, ist in dieser Untersuchung ein eigener Abschnitt gewidmet, vgl. Punkt 2.1.1.

dieser Perspektive zu beleuchten, wurden unter anderem die Forschungen W. Jaegers<sup>236</sup> sowie das Lexikon der christlichen Ikonographie (LCI)<sup>237</sup> zu Rate gezogen.

---

<sup>236</sup> W. Jaeger: Die Heilung des Blinden in der Kunst. Sigmaringen <sup>2</sup>1976.

<sup>237</sup> Engelbert Kirschbaum et al. (Hg.): Lexikon der christlichen Ikonographie (LCI). 8 Bände. Freiburg im Breisgau 1968 (Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012).

#### 1.4. Bedeutung und Folgen der Augenleiden

Grundsätzlich war und ist der Sehsinn die wichtigste Wahrnehmungsquelle des Menschen. Kaum ein frühmittelalterlicher Beruf ließ sich ohne Augenlicht ausüben. So berichtet Gregor zum Beispiel von einem Koch, der seinen Beruf bereits aufgrund von Trübseligkeit nicht ausüben konnte und nennt weitere Beispiele, in denen Blindheit mit Erwerbslosigkeit einhergeht.<sup>238</sup> Jede Form menschlicher Tätigkeit fand und findet letztlich auch ihren Ausdruck in Wort und Bild. Konkrete und abstrakte Aufzeichnungen ermöglichen es also, auf Wissen und Erfahrungen anderer Menschen schnell und gezielt zuzugreifen; speziell die mit den Augen lesbaren Schriften haben sich in verschiedenen Kulturen durchgesetzt. Wer dies nicht wahrzunehmen imstande ist, hat einen entscheidenden Nachteil gegenüber seinen Mitmenschen. In der Welt des westgallischen Bischofs Gregor befand sich der Alphabetisierungsgrad – trotz deutlicher Hinweise auf eine frühmittelalterliche Kontinuität des römischen Bildungswesens<sup>239</sup> – auf einem wohl vergleichsweise niedrigen Niveau. Dennoch musste eine schwere Beeinträchtigung der Hand-Augen-Koordination, insbesondere aufgrund einer Sehbehinderung, auch abseits von Schreib- und Lesekompetenz eine signifikant schlechtere Lebensqualität bedeuten. Umgekehrt konnte das Schrifttum selbst – als hochentwickelte Form des Zusammenspiels zwischen Auge, Geist und Hand – eine magische Wirkung entfalten. Nur so ist die im *Liber Vitae Patrum* belegte Aufwertung eines hagiographischen Textes zur Reliquie erklärbar.<sup>240</sup>

Die Rolle der Sehkraft in den nachrömischen christlichen Kulturen in West und Ost wäre wohl selbst als Thema einer eigens hierauf fokussierten Untersuchung kaum zu bewältigen, ganz zu schweigen von einem Exkurs in einer Abhandlung mit primär hagiographischer Thematik. Die folgenden Aspekte und Beispiele aus den entsprechenden Forschungsrichtungen sind daher kursorisch zu verstehen und

---

<sup>238</sup> Zum Koch vgl. Punkt 2.5.3. — Zu Blindheit und Erwerbslosigkeit vgl. Punkt 1.4.1.3.

<sup>239</sup> Vgl. Zelzer, Frage, S. 237.

<sup>240</sup> *Diaconus enim Agastidunensis gravi oculorum caecitate turbatus [...] et statim posuit volumen super oculos suos. Extemplo autem fugato dolore, disrupta caligine, usum videndi recipere meruit voluminis a virtute, et in tantum claritate positus est, ut ipse propriis oculis legens virtutum gesta cognosceret.* Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 251 f.).

erheben keinesfalls Anspruch auf Vollständigkeit, sondern haben das Ziel, Metaphern und Topoi aus dem Themenkreis „Auge“, welche jeweils dieselbe Person betreffen, im Werk Gregors von Tours durch einen Blick über den hagiographischen Tellerrand hinaus kulturell besser einordnen zu können.<sup>241</sup>

#### 1.4.1. Bedeutung der Sehkraft in der Hagiographie

##### 1.4.1.1. Die Wahrheit durch Augenzeugenschaft

Für Gregor von Tours hatte die Sehkraft auch in seiner Eigenschaft als Hagiograph einen hohen Stellenwert, denn immer wieder betont er in seinem Werk, dass er beschriebene Wunder mit eigenen Augen gesehen hätte.<sup>242</sup> Auch die Fähigkeit, aktiv lesen zu können, bewertet der Turoner Bischof höher als das passive Hören eines vorgelesenen Textes.<sup>243</sup> Er konstatiert, dass die Wahrnehmung mit den körperlichen Augen (*corporei oculi*) grundsätzlich auf das Irdische begrenzt sein muss;<sup>244</sup> Gregor der Große hingegen gesteht besonders frommen Menschen zu, dass sie auch überirdische Phänomene mit ihren irdischen Augen wahrnehmen können, beispielsweise Seelen im Augenblick des Todes.<sup>245</sup> Als hoher Kleriker beansprucht Gregor von Tours aber dennoch für sich das Recht, unerklärbare Phänomene mit

---

<sup>241</sup> Beispiele zu Erbschuld und Sippenstrafe sowie deren positive Umkehrungen werden in Punkt 11 behandelt.

<sup>242</sup> *Oculis propriis inspeximus*. Gregor von Tours, VP, cap. XI, 3 (S. 261). *Ideoque quae oculis propriis viderim, explicabo*. Gregor von Tours, GM, cap. 5 (S. 40). *Multi enim, sicut oculis propriis inspexi, abscissis de fune illo particulis, in longinquo deferebant, ipsisque super infirmos locatis, sanitatis adesse beneficium contuebant*. Gregor von Tours, GC, cap. 84 (S. 352). *Multa quidem, dulcissime frater, de sancto Nicetio bonorum virorum testimonio divulgatum cognovi, sed plurima oculis propriis inspexi vel etiam ab eo vix elicit cognovi*. Gregor von Tours, VP, cap. XVII (S. 278). *Ergo quia illa, ut credimus, quae sanctus Illidius ante hoc tempus operatus est, oblivioni data sunt nec ad nostram notitiam pervenerunt, ea quae propriis inspeximus oculis expertique sumus, vel quae a fidelibus agnita cognovimus, declaramus*. Gregor von Tours, VP, cap. II (S. 220).

<sup>243</sup> Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 251 f.), Zitat in Punkt 1.4.

<sup>244</sup> *Et scimus quidem, choris sanctarum virginum et Dei paradiso esse coniunctam, sed cum ex hoc consolamur, illud nobis est lamentabile, quod te corporeis oculis intueri non possumus*. Gregor von Tours, GC, cap. 108 (S. 365).

<sup>245</sup> *Nam multi nostrorum, mentis oculum fide pura et uberiore oratione mundantes, egredientes e carne animas frequenter viderunt*. Gregor der Große, Dialogi, lib. IV, cap. 7 (S. 239).

solchen unsichtbaren Eingriffen Gottes auszudeuten. Dies wird am Beispiel des entführten Schneiders deutlich, dessen Rückfall in die Blindheit nach seiner bereits erfolgten Wunderheilung von Gregor als weiteres Mirakel zugunsten des Schneiders interpretiert wird.<sup>246</sup> Unter umgekehrten Vorzeichen wird dagegen die erneute Erblindung eines Erzdiakons als Strafe Gottes ausgelegt.<sup>247</sup> Heinzelmann zieht eine Verbindungslinie vom Klerikerstatus des Turoner Hagiographen zu diesem Deutungsanspruch.<sup>248</sup> Mit Blick auf Gregors Eigenschaft als Chronist und analog zur älteren Forschung merkt Thürlemann an, dass der Geschichtsschreiber – neben dem bloßen Erzählen des Gewesenen – auch verstehen, erklären, lehren und deuten will.<sup>249</sup>

Der Wahrheitsgehalt eines Wunders hängt für Gregor von Tours also ganz allgemein davon ab, ob er es entweder mit eigenen Augen gesehen hat, oder es ihm durch eine Vertrauensperson<sup>250</sup>, Augenzeugen<sup>251</sup> oder eidlich<sup>252</sup> bestätigt wird.<sup>253</sup> Auch von

---

<sup>246</sup> Vgl. Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 58 (S. 178 f.), weitere Auswertung in Punkt 4.1.2.

<sup>247</sup> Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 6 (S. 203), weitere Auswertung in Punkt 8.4.

<sup>248</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 94.

<sup>249</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 16.

<sup>250</sup> *Huius virtutis testimonio Eustachius abba adstipulator adsis it.* Gregor von Tours, VP, cap. XX (S. 293); Gregor von Tours, VP, cap. II (S. 220), Zitat in Punkt 1.4.1.1. — Für weitere Beispiele vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 31.

<sup>251</sup> *Ipse enim, quae loquor exposuit.* Gregor von Tours, GM, cap. 52 (S. 75); *Haec autem, ut ad sepulchrum martyris ab ipso aedituo cognovi, fideliter retuli.* Gregor von Tours, VJ, cap. 2 (S. 115); *Testor autem Deum, quia haec ab ipsius nautae ore cognovi.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 16 (S. 164); *Sic et caecus in eadem festivitate supplex inplorans receptionem visionis, ut pallulam adtigit, qui a foris ad pedes sancti de pariete dependit, mox erumpente a palpebris sanguine, teste populo, visum recepit.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 50 (S. 176); *Haec ab ipsius Florenti ore ita gesta cognovi.* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 8 (S. 184), vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 31.

<sup>252</sup> *Nam rediens ad nos presbiter, adsebat cum sacramento.* Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 247). *Cum sacramento adseruit [...] tres caecos [...] fuisse sanatos.* Gregor von Tours, GM, cap. 5 (S. 42).

<sup>253</sup> Zur Bedeutung des Boten beziehungsweise Augenzeugen zur Wahrheitsfindung allgemein vgl. V. Scior, Vertrauen und Kontrolle: Boten als Augenzeugen in der mittelalterlichen Kommunikation, in: A. Rösinger, G. Signori (Hg.), Die Figur des Augenzeugen, S. 27-39, speziell zur Relativität des Wahrheitsbegriffs im Mittelalter vgl. S. 39.

anderen Autoren in zeitgenössischen Wunderberichten wird der Wahrheitsgehalt immer wieder hervorgehoben.<sup>254</sup>

Auch wenn das eigentliche Handeln Gottes nicht sichtbar ist, so legt Gregor von Tours offenkundig großen Wert auf die Wahrnehmung mit den eigenen Augen, um Sachverhalte zu verifizieren, denn er zitiert in diesem Zusammenhang verkürzt, aber sinngemäß, aus dem Johannesevangelium, dass die visuelle Wahrnehmung eine Voraussetzung für den Glauben sei (*Nisi videro, non credam*).<sup>255</sup> Im logischen Umkehrschluss wird das Unsichtbare als nicht existent beziehungsweise machtlos beschrieben, wie im Falle von Dämonen, die in den Andreasmirakeln auf Veranlassung des Apostels verschwinden und damit keinen schädlichen Einfluss mehr auf eine Siedlung haben.<sup>256</sup>

#### 1.4.1.2. Selbständigkeit und Selbstbestimmtheit

Bereits die Vulgata kennt die vorübergehende Blendung als Straf- beziehungsweise Erziehungsmotiv, denn ohne Sehkraft ist der Betroffene hilflos und erfährt so die Macht der blendenden Instanz unmittelbar. Die Transformation des Christenverfolgers Saulus zum Kirchenbegründer Paulus begann mit einer solchen Blendung, die Saulus in Hilflosigkeit und Abhängigkeit von anderen stürzte.<sup>257</sup> Wohl ganz bewusst greift Gregor der Große auf diese Saulus-Blendung der Vulgata zurück, als er von einem Bischof der konkurrierenden Arianer-Sekte berichtet, der erblindete, als er versuchte, eine Kirche zu okkupieren, die ausgerechnet dem Heiligen Paulus geweiht war.<sup>258</sup> Die beschriebene Hilflosigkeit war das Unvermögen,

---

<sup>254</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 74.

<sup>255</sup> Gregor von Tours, VP, cap. XVII (S. 277); vgl. auch Joh 20,25.

<sup>256</sup> *Haec eo dicente, daemonas, dato rugitu, evanuerunt ex oculis adstantium, et sic civitas liberata est.* Gregor von Tours, MA, cap. 6 (S. 380).

<sup>257</sup> Vgl. Punkt 3.1.1.

<sup>258</sup> *Cum ad Spolitinam urbem Langobardorum episcopus, scilicet arrianus, venisset, et loco illic, ubi sollemnia sua ageret, non haberet, coepit ab eius civitatis episcopo aecclesiam petere, quam suo errori dedicaret. Quod dum valde episcopus negaret, isdem, qui venerat, arrianus Beati Pauli apostoli illic aecclesiam comminus sitam se die altere violenter intraturum esse professus est. Quod eiusdem aecclesiae custos audiens, festinus cucurrit, aecclesiam clausit, seris munivit. Facto autem vespere, lampades omnes extinxit, seque in interioribus abscondit. In ipso autem subsequentis lucis crepusculo arrianus episcopus, collecta multitudine, advenit,*



weiter außer Haus seiner Missionstätigkeit nachzugehen, die dem Katholizismus Gregors des Großen konträr gegenüberstand. Sie war also eine Abwesenheit von Deutungshoheit. Die Missbilligung Gottes manifestierte sich als sichtbarer Makel in der Erblindung. Im logischen Umkehrschluss wird sowohl bei jüdischen – aber auch bei christlichen Priestern, wie Gregor der Große in der *Regula Pastoralis* selbst ausführt – makellose Sehkraft als Zeichen der Amtstauglichkeit vorausgesetzt, da sie die Zustimmung Gottes für die Zugehörigkeit einer Person zum Klerikerstand anzeigt.<sup>259</sup>

Parallelen zu den Verstümmelungsstrafen im weltlichen Bereich werden hier deutlich, denn bestimmte Formen beziehungsweise Grade körperlicher Beeinträchtigung schränkten nicht nur die eigene gesellschaftliche Teilhabe ein oder verhinderten die Versorgung der eigenen Person – geschweige denn einer eigenen Familie – sondern sie disqualifizierten in letzter Konsequenz auch für menschenführende Aufgaben, sowohl im religiösen als auch im profanen Bereich.<sup>260</sup>

#### 1.4.1.3. Arbeitsfähigkeit und sozialer Status

Neben der unmittelbar eintretenden Hilflosigkeit wird ebenfalls im Neuen Testament die logische mittel- und langfristige Konsequenz des fehlenden Augenlichts, nämlich der soziale Abstieg des Blinden, angesprochen. So heißt es beispielsweise bezüglich des Bartimäus, dass er am Wegesrand verharrte, wohl mangels Arbeit, vielleicht auch

---

*clausas ecclesiae ianuas effringere paratus; sed repente cunctae simul regiae divinitus concussae, abiectis longius seris, apertae sunt, atque cum magno sonitu omnia aecclesiae claustra patuerunt; effuso desuper lumine, omnes, quae extinctae fuerant, lampadas accensae sunt. Arrianus vero episcopus, qui vim facturus advenerat, subita caecitate percussus est, atque alienis iam manibus ad suum habitaculum reductus. Quod dum Langobardi in eadem regione positi omnes agnoscerent, nequaquam ulterius praesumpserunt catholica loca temerare. Miro etenim modo res gesta est, ut, quia eiusdem arriani causa lampades in aecclesia Beati Pauli [apostoli] fuerant extinctae, uno eodem tempore et ipse lumen perderet et in aecclesia lumen rediret. Vgl. Gregor der Große, Dialogi, lib. III, cap. 29 (S. 200 f.).*

<sup>259</sup> Vgl. Punkt 3.1.1.

<sup>260</sup> *Et ita sanata est, ut, quae caeca venerat, alio perducente, caecis affatim dux futura regressa sit.* Gregor von Tours, VM, lib. I, cap. 19 (S. 149).

mangels Obdach.<sup>261</sup> Auch der mehrfach behinderte Anagildus verharrte vor der Kirche des Heiligen Julian, da er mit eigenen Händen nicht arbeiten konnte und sich daher von Almosen ernährte; er war wohl auch obdachlos, da er dem Text zufolge ein volles Jahr vor der Kirche verweilte, bis er die Heilung erlangte.<sup>262</sup> Diese Episode wirkt auf den Leser um so dramatischer, als jedes seiner Leiden für sich eine Teilnahme am gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen hätte und wohl auch unter diesem Gesichtspunkt war die Heilung mehrerer Leiden ein gängiges kultpropagandistisches Instrument zur Steigerung der Wunderkraft eines Heiligen in der merowingischen Hagiographie.<sup>263</sup> Auch die Armut der Familie eines Blinden am Martinsschrein führt Gregor von Tours seinen Lesern deutlich vor Augen.<sup>264</sup>

In etwas anderer Weise erscheint sich dieses Motiv im Wunder des begabten Schneiders, der als Gefangener des Grafen von Tours blind und somit arbeitsunfähig wurde. Er hatte nun für den Grafen keinerlei Wert mehr, da er nach Gregors Deutung kein entlaufener Sklave war, wie vom Grafen behauptet wurde, sondern nur aufgrund seines beruflichen Talents festgehalten worden wäre.<sup>265</sup> Der

---

<sup>261</sup> Mc 10, 46: *Et veniunt Hierichum et proficiscente eo de Hiericho et discipulis eius. Et plurima multitudine filius Timei Bartimeus caecus sedebat iuxta viam mendicans.*

<sup>262</sup> *Sic et Anagildus quidam mutus et surdus et caecus vel omnium membrorum conpagem debilitatus ad limina sacrosancta proiectus est, scilicet ut vel ab stipe pasceretur devotorum, qui victus alimoniam propriis manibus laborare non poterat. Igitur cum per annum integrum ante sanctam aedem decubasset, tandem visitatus a virtute beati martyris, ab omni infirmitate sanatus est.* Gregor von Tours, VJ, cap. 12 (S. 119).

<sup>263</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 83.

<sup>264</sup> *Adultus autem datus est mendicis, ut vel cum eisdem ambulans stipendii quiddam acciperet. Erant autem parentes eius valde pauperes.* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 16 (S. 186).

<sup>265</sup> *Puer Parisiacus, cui artis erat vestimenta conponere, increscente per a melancoliam id est decocti sanguinis fecem, quartanarius efficitur, atque effervescente humore, ita omne corpus eius minutis pusulis coartatur, ut a quibusdam leprosus putaretur. Sed et per omnia membra dolores pessimos sustenebat, amborum oculorum luce multatus. Igitur audita beati antestitis fama et virtutes ubique vulgatas, Turonicam expetit civitatem; accedensque ad basilicam sancti, per dies multos ieiunans et orans, recepto lumine, praestinae restituitur sospitati. Erat enim ingenuus genere. Audiens autem Leodastis, qui tunc Turonicum regebat comitatum, quod talis artifex esset, calumniari coepit, dicens: 'Refuga es tu dominorum, nec tibi licebit ultra per diversa vagare.' Et vinctum domui suae custodiendum diregit. Sed nec ibidem defuit virtus angelici confessoris. Nam cum adprehensus fuisset, statim ab infirmitate, quam caruerat, coartatur; et cum pessime ageret, videns comes, nihil se in eum praevalere posse, relaxatum a vinculis liberam abscedere iubet. Ille quoque ad basilicam regressus, sanatus est denuo.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 58 (S. 178 f.).

vorübergehende Rückfall in die Blindheit wird damit nicht etwa als Schwäche des angerufenen Heiligen, sondern sogar als notwendiger und logischer Zwischenschritt in Gottes Heilsplan interpretiert. Er erlangte seine Freiheit zurück. Damit war für Gregor auch die eigentliche Motivation des Grafen offensichtlich, denn wäre der junge Mann tatsächlich ein entlaufener Unfreier gewesen, so hätte ihn der Graf wohl trotz Blindheit weiter festgehalten. Bemerkenswert ist, dass der Heilige Martin als Wundervermittler später auch neben den aufgrund der Vita naheliegenden Personengruppen der Soldaten und Bettler auch zum Schutzheiligen der Schneider wurde.<sup>266</sup> Rezeptionsgeschichtlich ist außerdem anzumerken, dass das Motiv der Konfrontation zwischen Martin und einem Grafen als Vertreter der weltlichen Macht vor Gregor von Tours bereits Paulinus von Périgueux in seiner Martinsvita behandelt hatte, ebenso Fortunatus.<sup>267</sup> Vielleicht spiegelt sich hier auch beispielhaft das Ringen klerikaler gallorömischer Eliten mit den Grafen um regionale Machtpositionen wider. Ähnlich, aber mit völlig anderem Ausgang, erscheint eine Variation dieses Topos im Falle eines Erzdiakons, der aus Ungeduld zu einem jüdischen Arzt ging und dafür in die Blindheit zurückfiel;<sup>268</sup> durch sein mangelndes Gottvertrauen war er nun geistig und körperlich für die Eucharistie ungeeignet.

Eine vergleichbare Episode mit Bezug zur Arbeitsfähigkeit findet sich im Heilungsmirakel eines armen und obdachlosen Blinden ebenfalls im zweiten Buch der Martinswunder. Da auch dieser Supplikant nicht von Geburt an blind war und die Blindheit in kausalen Zusammenhang mit dem Dasein als obdachloser Bettler in Verbindung gebracht wird, kann wohl auf einen sozialen Abstieg nach Eintritt der Blindheit geschlossen werden.<sup>269</sup> Auch wenn Gregor seine Leser über das weitere Schicksal des Geheilten im Unklaren lässt, kann der soziale Wiederaufstieg dieses Bettlers dennoch wohl zumindest angenommen werden. Ebenfalls in den Martinsmirakeln findet sich die Episode eines Klerikers, der durch einen Raubüberfall

---

<sup>266</sup> Vgl. Kimpel, Martin von Tours, in: LCI VII, Sp. 572.

<sup>267</sup> Vgl. van Dam, Saint Martin, S. 6, 10.

<sup>268</sup> Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 6 (S. 203).

<sup>269</sup> *[Lumen,] quod olim periderat [...] nec erat domi praesidium nisi miseratio devotorum.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 8 (S. 161 f.).

erblindete und daraufhin arbeitsunfähig war.<sup>270</sup> Die explizite Formulierung, dass der Kleriker dadurch bestraft (*multatus*) worden sei, lässt wohl darauf schließen, dass Gott nach Gregors Deutung diesen sozialen Abstieg gewollt hat. Heinzelmann weist umgekehrt nach, dass der Turoner Hagiograph durchaus den sozialen Aufstieg ebenfalls als Willen Gottes interpretiert.<sup>271</sup> Blindheit und sozialer Niedergang wären in solchen Fällen somit Teil eines erzieherischen Konzepts bei Gregor von Tours.

#### 1.4.1.4. Heiratsfähigkeit und Ordenszugehörigkeit

Im Falle einer Frau stellt Gregor von Tours vielleicht indirekt einen Zusammenhang zwischen Vermählbarkeit und Augenleiden her, als eine weibliche Bittstellerin, trotz ihrer Bezeichnung als erwachsene Frau (*mulier*), von ihren Eltern zum Schrein des Heiligen Julian gebracht werden musste – wohl in Ermangelung eines Ehemannes.<sup>272</sup> Eine eigene Familie oder die Mitgliedschaft in einem Orden, wie im Falle der nicht blind geborenen Gunthetrude,<sup>273</sup> erwähnt der Hagiograph mit keinem Wort. Gregor von Tours berichtet von einer weiteren blinden Frau mit verkrüppelten Gliedmaßen, die ebenfalls auf die Hilfe ihrer Eltern angewiesen war, um das Fest des Heiligen Martin zu feiern, wo sie Heilung erlangte.<sup>274</sup> Noch deutlicher wird der

---

<sup>270</sup> *Clericus ex nativitate servus ipsius sanctae basilicae per incursum insidiatoris lumine multatus, in hospitium proprium, nihil ibi laborare potens, resedebat aegrotus. Tribus fere annis hanc sustenens caecitatem, aedem beati sacerdotis expetiit; ibique deprecans consuetam misericordiam, inluminatus rediit ad propria.* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 28 (S. 189).

<sup>271</sup> Vgl. auch Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 153.

<sup>272</sup> Gregor von Tours, VJ, cap. 47 (S. 133), Zitat in Punkt 1.3.1.5.

<sup>273</sup> *Gunthetrudis quaedam de Virmandense terretorio oculorum lumen perdiderat; quae relinquens domum et patriam, fide commonente, venit ad sanctam basilicam, ibique diebus multis deserviens, unius oculi meruit recipere visum. Qui mox oblita virum et filios, vesteque mutata, ad relegionem ecclesiasticam, Domino inspirante, transivit.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 9 (S. 162).

<sup>274</sup> *Erat enim mulier quaedam caeca, quae, contractis retrorsum manibus ac pedibus, cum parentum solatio celebrare beatam festivitatem gloriosi antestitis expetivit. Quae cum die tertia post decursa festivitate ad domum redire cupiret, prostrata in sanctam basilicam orare coepit, ut ei Dominus solitam misericordiae suae opem dignaretur ostendere. Quod dum cum lacrimis peteret, ilico directis manibus ac pedibus stabilitis, ad sanctum adducta sepulchrum, gratias pro accepta sospitate peregit. Post haec rogat, se deduci ad ostium, ubi prostrata iterum dicit suis: 'Non hinc consurgam, nisi prius mihi lumen oculorum reddat, qui pedum*

Zusammenhang zwischen Sehkraft und Heiratsfähigkeit im Beispiel einer blinden Frau, die explizit nach ihrer Heilung am Martinsschrein eine Familie gründete.<sup>275</sup>

Auch eine weitere von der Kirche akzeptierte Lebensform, die der zölibatären Ordenszugehörigkeit, lässt Gregor von Tours geschickt mit der Sehkraft korrelieren, wie weiter unten näher beleuchtet wird.<sup>276</sup> Funktionierendes Augenlicht und williges Einfügen in gottgewollte gesellschaftliche Strukturen zeigen sich also auch in diesem wichtigen Teilaspekt des menschlichen Lebens.

---

*manumque restituit usum.* Haec ea dicente, subito inergumini torqueri se proclamant et Martini adeese praesentiam confitentur. Sed dum diabolus, qui ab initio mendax est, ad credendum minime admittitur, rebus g ipsis viri praesentia declaratur. Nam femina haec, quae paulo ante directa fuerat, nunc inluminata, adesse beatum antestitem, adprobavit. Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 39 (S. 192).

<sup>275</sup> *Dehinc, adminiculo deducente, venit ad sanctum locum, ibique ieiuniis et orationibus crebris insistens, visum, quem amiserat, recipere meruit. Quae postea virum accipiens et filios generans.* Gregor von Tours, VM, lib. I, cap. 19 (S. 149).

<sup>276</sup> Vgl. Punkt 2.8.6.

## 2. Hauptuntersuchung

### 2.1. Augenleiden in der Hagiographie – eine Begriffsklärung

#### 2.1.1. Von Gregor unterschiedene Augenleiden

Grundsätzlich variiert die Anzahl der unterschiedenen Augenleiden in den untersuchten hagiographischen Quellen, die die jeweiligen Betroffenen beeinträchtigen. Auf den Stelen von Epidauros wird einzig die Blindheit in vielerlei Variationen – auch als asymmetrische Einäugigkeit – genannt. Gregor von Tours hingegen unterscheidet im Wesentlichen drei Augenleiden, die Blindheit (*caecitas*), die Trüffäugigkeit (*lippitudo*) und den grauen Star (*decidentes cataractae*). Seine Dreiteilung basiert auf einer Traditionslinie, die sich über die *Regula Pastoralis* von Gregor dem Großen bis zum Buch *Leviticus* des Alten Testaments zurückverfolgen lässt. Innerhalb der Ausschlusskriterien vom Priesterdienst im Buch *Leviticus* und der *Regula Pastoralis* erscheinen drei unterschiedene Leiden für ein Organ relativ hoch, da im Regelfall sonst nur ein Leiden pro Organ angesprochen wird; die zeitgenössische und die heutige Augenmedizin definieren hingegen naturgemäß eine vielfache Zahl von Augenleiden.<sup>277</sup>

Das jeweilige Leiden konnte sowohl beide Augen gleich stark, beide Augen asymmetrisch oder auch nur ein Auge betreffen; es konnte den Leidenden nur leicht einschränken, wie eine einfache *lippitudo*<sup>278</sup>, oder zu völliger Hilflosigkeit wie im Falle der *caecitas* verdammen. Jaeger folgert aus dieser Hilflosigkeit die besondere Bedeutung der Blindenheilung gegenüber der Heilung von anderen Gebrechen.<sup>279</sup> Gregor von Tours umschreibt diese Unfähigkeit, selbstbestimmt zu leben, indem er von dem blinden Sklaven *Leudardus* schreibt, der für sechs Jahre durch die „Kette der Blindheit“ gefesselt blieb.<sup>280</sup> Das fehlende Augenlicht wird also metaphorisch mit der Unmündigkeit beziehungsweise Hilflosigkeit der Sklaverei gleichgestellt.

---

<sup>277</sup> Vgl. Punkt 2.1.2.

<sup>278</sup> Vgl. Punkt 3.1.1.

<sup>279</sup> Vgl. Jaeger, Heilung, S. 7.

<sup>280</sup> *Leudardus, servus Eumerii Namnetici urbis diaconi, cum per sex annos caecitatis fuisset catena constrictus*. Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 19 (S. 204).

Insbesondere die Wortfamilie des entsprechenden lateinischen Stammes (*caec-*), wurde, zumindest bei Gregor von Tours, nicht nur klassisch lateinisch für den Zustand völliger Blindheit, wie im Falle eines „fast blinden“ Mädchens,<sup>281</sup> sondern, gewissermaßen als Bedeutungserweiterung, nun auch für schwere Sehbehinderungen gebraucht, wie sich im Verlauf der Quellenauswertung ergab. Dies lässt sich aus einigen Formulierungen ableiten. So erscheint die wortwörtliche Übersetzung „starke/übermäßige Blindheit“ für Gregors Beschreibung eines Augenleidens (*nimia caecitate*) schon rein logisch problematisch;<sup>282</sup> die Krankheit in diesem Beispiel war wohl erworben (*lux perdita*). Raymond van Dam übersetzt die Wendung etwas unglücklich mit *severe blindness*.<sup>283</sup>

Eine andere auf den ersten Blick schwierige Formulierung findet sich im *Liber Vitae Patrum*. Dort ist von einer „schweren Blindheit“ (*gravi oculorum caecitate turbatus*)<sup>284</sup> die Rede. Edward James wählt hier für seine Übertragung ins Englische die sachlich bessere Formulierung einer „schmerzhaften/qualvollen Augenkrankheit“ (*a painful disease of the eyes*)<sup>285</sup> und vermeidet wohl bewusst die wortwörtliche Übersetzung als *blindness*.

Daneben versteht Gregor von Tours den Begriff der Blindheit nicht nur absolut, sondern auch abgestuft, da er zum Zustand der Erblindung in einem Nebensatz

---

<sup>281</sup> Gregor von Tours, VJ, cap. 38 (S. 130), Zitat in Punkt 2.5.4.

<sup>282</sup> Vgl. Gregor von Tours, GC, cap. 25 (S. 314).

<sup>283</sup> Vgl. Raymond van Dam, *Glory of the Confessors*, S. 40. — Die Übersetzungen von Dams im Spiegel seiner Rezensenten: R. Collins bescheinigt van Dam für seine Bearbeitung der GC einen exakten und flüssigen Übersetzungsstil, vgl. Collins, *Gregory of Tours, Glory of the Confessors (Book Review)*, S. 333; Volz attestiert van Dam ebenfalls eine exzellente Übersetzung der GM, welche hohe Standards erfülle, vgl. Volz, *Gregory of Tours, Glory of the Martyrs (Book Review)*, S. 226 f.

<sup>284</sup> Vgl. Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 251).

<sup>285</sup> Vgl. James, *Life*, S. 77. — Die Bewertungen der Übersetzung von James in der Fachwelt ist etwas heterogener als bei van Dam: Keefe bezeichnet die Translation als „wörtlich“ (*literal*), vgl. Keefe, *Gregory of Tours, Life of the Fathers (Book Review)*, S. 512; Vollmann empfindet die Übersetzung als „sehr frei“, vgl. Vollmann, *Gregory of Tours, Life of the Fathers (Buchbesprechung)*, S. 292; insgesamt fallen die Rezensenten ein positives Gesamturteil, vgl. Vollmann, *Gregory of Tours, Life of the Fathers (Buchbesprechung)*, S. 294; vgl. auch Collins, *Gregory of Tours, Life of the Fathers (Book Review)*, S. 147; vgl. auch Keefe, *Gregory of Tours, Life of the Fathers (Book Review)*, S. 513.

zusätzlich ausführt, dass die betreffende Person nichts mehr erkennen konnte;<sup>286</sup> dieses Leiden war verbunden mit großen Schmerzen (*graves dolores*) und bei der Heilung ist von einer „zerrissenen Finsternis“ (*disrupta caliginis*) die Rede – vielleicht ein weiterer Hinweis auf eine Sehbehinderung mit einer Verdunkelung des Sichtfeldes anstatt einer Blindheit im eigentlichen Sinn. Eine solche Verdunkelung des Sichtfeldes könnte auch das Ergebnis der teilweisen Blendungen mithilfe einer glühenden Schale gewesen sein, wie sie in Byzanz praktiziert worden sein sollen.<sup>287</sup> James bleibt mit seiner Übersetzung in diesem Fall nahe an der lateinischen Vorlage (*He becomes so blind that he can no longer recognise anything.*).<sup>288</sup> Die eigentliche Blindheit im Sinne einer Amaurose bezeichnet Gregor von Tours bisweilen als Superlativ dieses relativen Zustandes (*Hic caecitate maxima per annos plurimos adgravatus*)<sup>289</sup> oder Doppelungen (*caecitatis et caliginis oculorum*)<sup>290</sup>. Die *caecitas* umfasste für den Turoner Hagiographen neben der Vollblindheit also auch schwere und schwerste Beeinträchtigungen des Sehvermögens. Bis zu welchem Grad der Beeinträchtigung der Sehkraft Gregor von Tours die Wortfamilie um *caecitas* genau definiert hat, muss also aufgrund des Überlieferungsmonopols Gregors von Tours offenbleiben, aber der ausschlaggebende Aspekt für die Verwendung der Wortfamilie um *caecitas* scheint – insbesondere für Gregor von Tours – die Hilflosigkeit zu sein. Eine etwaige minimale Restsehkraft tritt dabei wohl in jedem Fall zurück, von Bedeutung ist anscheinend vielmehr die aus diesem Leiden resultierende Unfähigkeit, am gesellschaftlichen Leben angemessen teilnehmen zu können. Dieser Aspekt lässt die *inluminatio* besonders beeindruckend erscheinen, da sie den

---

<sup>286</sup> *Cumque excusatus redditus fuisset, et dominus eius reducere eum domi velit, ita caecatus est, ut nihil penitus possit agnoscere. Cernens autem, se gravibus doloribus affici, abbatem vocat, dicens: 'Supplica, quaeso, pro me Dominum et accipe hunc servum ad eius cultum; fortisan promerebor recipere lumen amissum'. Tunc abba, vocatum beatum, ait: 'Inpone, quaeso, manus tuas super oculos eius'. Cumque ille refuterat, tandem abbatis devictus precibus, super oculos domini sui signum beatae crucis inposuit, satimque, disrupta caligine, sedato dolore, praestinae redditus est sanitati.* Gregor von Tours, VP, cap. V (S. 228).

<sup>287</sup> Vgl. Punkt 3.1.2.

<sup>288</sup> Vgl. James, Life, S. 49.

<sup>289</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 23 (S. 166).

<sup>290</sup> Gregor von Tours, VP, cap. VIII, Anm. b) zu Z. 21 (S. 248).



Leidenden gewissermaßen resozialisiert. Auch Jaeger kommt zu dem Schluss, dass andere Gebrechen unter diesem Gesichtspunkt hinter die Blindheit zurücktreten.<sup>291</sup> Möglicherweise hat Gregor von Tours auch Augenleiden, die weder den zeitgenössischen, noch den heutigen Fachtermini für „Blindheit mit Sehrest“ nicht mehr entsprechen, aus kultpropagandistischen Motiven, als *caecitas* beschrieben. Van Dam unterstellt genau dies Paulinus von Périgueux, einem früheren Martinshagiographen.<sup>292</sup>

Dieses bemerkenswerte philologische Problem weiter auszuführen, kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht geleistet werden, doch erscheint es notwendig, die zusätzliche Übersetzung „schwerste Sehbehinderung“ für die *caecitas* – zumindest bei vorhandenen entsprechenden Attributen – konsequent zu verwenden. Dies gibt die Bedeutung im Verständnis Gregors, je nach Kontext, wohl am besten im Deutschen wieder. In der mittellateinischen Philologie scheint diese spezielle Verwendung der Wortfamilie um *caecus* durch Gregor von Tours bisher jedenfalls keine Beachtung gefunden zu haben. Alfred Max Bonnet geht in seinem Werk *Le latin de Grégoire de Tours* nicht auf diese Problematik ein. Auch Jan Frederik Niermeyer listet *caecus* in seinem Nachschlagewerk *Mediae latinitatis lexicon minus* nicht auf, geht also implizit von einer unveränderten klassisch-lateinischen Verwendung im Mittelalter aus. Auch der *Thesaurus Linguae Latinae* führt unter dem Stichwort *caecitas* keine derartige Sonderbedeutung.<sup>293</sup> Edwin Habel und Friedrich Gröbel erwähnen in ihrem mittellateinischen Glossar für *caecitas* die zusätzliche Bedeutung „Unwissenheit“ sowie „verstockt“ für das Adjektiv *caecus*, die Grundbedeutung bleibt jedoch auch hier ein absoluter Begriff.<sup>294</sup>

In den untersuchten graecophonen Quellen existieren dagegen mehrere Bezeichnungen, um die Abwesenheit von Sehkraft zu definieren. Die Wortfamilie um das Femininum ἡ τυφλότης und drei weitere Bezeichnungen beschreiben – jeweils

---

<sup>291</sup> Vgl. Jaeger, Heilung, S. 7.

<sup>292</sup> *Magnifying the diseases that Saint Martin healed*. Vgl. van Dam, Saint Martin, S. 5.

<sup>293</sup> Vgl. ThLL III, Faszikel I, Sp. 38-40.

<sup>294</sup> Vgl. Habel, Glossar, Sp. 54.

mittels eines *Alpha privativum* – die Blindheit als ein Nicht-Sehen (ἀβλεψία) beziehungsweise als eine Nicht-Helligkeit (ἀμαραύσις < ἀμαυρός; ἀμβλυωπία),<sup>295</sup> in den Mirakeln auf den Epidaurosstelen fand sich auch singulär ein anderes Adjektiv für „dunkel“ (ἄϊδής) in der Bedeutung von „blind“.<sup>296</sup> Zur lateinischen Metapher für erworbene Blindheit (*lux perditā*)<sup>297</sup> gab es in der byzantinischen Hagiographie eine Analogie (στέρσις τοῦ φωτός)<sup>298</sup>, die ebenfalls das Bild eines verloschenen Lichts benutzte.

Die World Health Organization fächert den Begriff der Blindheit in drei Unterkategorien auf, von denen zwei per Definition noch eine Lichtwahrnehmung zulassen und nur eine auf keinerlei visuelle Wahrnehmung (*no light perception*) abzielt.<sup>299</sup>

Diese begriffliche Unschärfe ist bereits in vorchristlichen Wunderberichten nachweisbar, welche im diesbezüglich präziseren Griechisch<sup>300</sup> abgefasst wurden und könnte damit natürlich grundsätzlich auch lateinisch schreibende Hagiographen wie Gregor von Tours dazu verleitet haben, bereits leichte Verbesserungen des Sehvermögens als Heilung der *caecitas* zu interpretieren, zumal eine eventuell noch verbliebene einfache Sehschwäche wohl allgemein nicht mehr als heilungsbedürftige Beeinträchtigung oder gar als „wunderwürdig“ angesehen wurde.

In allen untersuchten Augenwundern konnte nur ein einziger Fall bei Gregor von Tours gefunden werden, in welchem wohl eine altersbedingte Fehlsichtigkeit beschrieben wird.<sup>301</sup> Bei dem blinden Seher, den Gregor der Große erwähnt, kann

<sup>295</sup> Vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 185); vgl. auch Punkt 6.2.

<sup>296</sup> Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W20 (S. 16 f.). Möglicherweise handelt es sich hierbei um eine Besonderheit des dorischen Dialekts.

<sup>297</sup> Vgl. Gregor von Tours, GC, cap. 25 (S. 314).

<sup>298</sup> Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως, cap. 56 (S. 120).

<sup>299</sup> Vgl. *blindness*, ICD-10, H54.0.

<sup>300</sup> Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, ed. Rudolf Herzog, S. 95; vgl. auch Krug, Heilkunst, S. 221.

<sup>301</sup> *Denique quadam dominica ad missarum celebranda solemnia invitatur, dixitque fratribus: 'Iam enim oculi mei caligine obteguntur, nec possum libellum aspicere. Presbitero enim haec alteri agenda mandate.' Dicente igitur presbitero, ipse proximus adstetit, ventumque est, ut*

eine vorangegangene altersbedingte Weitsichtigkeit beziehungsweise Starkerkrankung nicht ausgeschlossen werden, die Quelle schweigt sich hierzu aus.<sup>302</sup> Die moderne Augenmedizin kennt allerdings auch andere Ursachen wie die subkapsuläre hintere Schalentrübung (*Cataracta subcapsularis posterior*), welche 20% der Altersstare ausmacht und zu Sehstörungen im Nahbereich führt. Allerdings kann mit dem Kernstar (*Cataracta nuclearis*) auch das umgekehrte Phänomen auftreten, insbesondere bei Patienten mit hoher Myopie (Kurzsichtigkeit).<sup>303</sup> Eine Erklärung für die kaum nachweisbaren Fälle von Fehlsichtigkeit und zugehöriger Wunder in den untersuchten gallischen Mirakeln ist vielleicht das Überlieferungsmonopol Gregors von Tours. Grundsätzlich gaben Historiographen ihr geschichtliches Wissen nicht vollständig wieder, sondern verzichteten auf Ereignisse, die sie als nicht *memorable* betrachteten;<sup>304</sup> analog gilt dies auch für die Hagiographen der Merowingerzeit, die zwar unter anderem auf die Mirakelpalette der Bibel zurückgriffen, aber auch aus dieser Grundmenge bestimmte Topoi wie Totenerweckungen sowie Öl- und Weinvermehrungswunder anderen Mirakeln – wie der praktisch nicht nachweisbaren Sprachenvielfalt des Pfingstwunders – vorzogen.<sup>305</sup> Im logischen Umkehrschluss hatte die Sehschwäche unterhalb der Schwelle zur *caecitas* sowie deren Heilung für den Turoner Chronisten und Hagiographen offenkundig keine oder nur eine nachrangige Bedeutung.<sup>306</sup> Auch im Umkehrschluss zur These Jaegers mangelte es der Sehschwäche im zeitgenössischen

---

*sanctum munus iuxta morem catholicum, signo crucis superposito, benediceretur. At ille intuitus, vidit quasi ad fenestram absidae scalam positam et quasi descendente per eam virum senem, clericati honore venerabilem atque oblatum altario sacrificium dextera extensa benedicentem. Haec enim agebantur in basilica sancti Martini, quod nullus videre meruit nisi ipse tantum; reliqui vero cur non viderint, ignoramus. Ipse tamen deinceps fratribus retulit, nec enim est dubium, haec fidei famulo Dominum demonstrasse, cui etiam dignatus est arcanorum secreta caelestium revelare.* Gregor von Tours, VP, cap. XVI (S. 275).

<sup>302</sup> Vgl. Gregor der Große, Dialogi, lib. III, cap. 5 (S. 145).

<sup>303</sup> WHO-Codierung des Kernstars: ICD-10, H25.1; vgl. Patzelt, Augenheilkunde, S. 52 f.

<sup>304</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 18.

<sup>305</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 49.

<sup>306</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 18.

Verständnis vielleicht auch schlicht an einem Bedürfnis nach einer beeindruckenden Heilung.<sup>307</sup>

Als Mediziner erwähnt Paulos von Ägina das Phänomen der Fehlsichtigkeit und nennt es auch in seinem Katalog der Augenleiden, allerdings ohne – wie etwa für andere von ihm beschriebenen Augenkrankheiten – ein Heilmittel anzubieten. Er unterscheidet dabei die Kurzsichtigkeit (μυωπία), sowie die Altersweitsichtigkeit als deren genaues Gegenteil; Schwäche des Sehvermögens befindet er als unheilbar.<sup>308</sup>

Die im Vergleich zur griechischen Sprache relative Unschärfe des lateinischen Blindheitsbegriffs *caecitas* konnte also grundsätzlich der Kultpropaganda in die Hände spielen.

In der Regel litten die Bittsteller in den Mirakeln Gregors von Tours nicht an verschiedenen Augenleiden gleichzeitig. Ein junger Mann aus der Gegend von Tours, der an *lippitudo*, *decidentes cataractae* und *caecitas* gleichzeitig laborierte und zudem eine asymmetrische Heilung erfährt, bildet somit eine Ausnahme.<sup>309</sup>

Gemeinsames Element von Tiefäugigkeit, grauem Star und Blindheit ist die sofortige äußere Erkennbarkeit für Außenstehende in Form sichtbarer Symptome (Tränen, Linsentrübung) oder von notwendigen Hilfsmitteln (Blindenführer, Blindenstock). Auch Signori thematisiert den Gegensatz der buchstäblichen Oberflächlichkeit der Leiden in der Hagiographie Gregors von Tours und der oftmals unsichtbaren Ursachen hierfür wie Sünde oder dämonische Besessenheit.<sup>310</sup> Das Augenleiden dient im hagiographischen Kontext also anscheinend auch dazu, seelische Geheimnisse sichtbar nach außen zu spiegeln, um so wie eine Metamorphose die Wahrheit ans Licht zu bringen. Bezeichnend hierfür ist, dass Schmerzen (*dolores*) in

---

<sup>307</sup> Vgl. Jaeger, Heilung, S. 7.

<sup>308</sup> Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 187). – Vgl. Myopie, ICD-10, H52.1, degenerative Myopie, ICD-10, H44.2 bzw. Hypermetropie, ICD-10, H52.0.

<sup>309</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 41 (S. 174), Zitat in Punkt 2.5.4.

<sup>310</sup> Vgl. Signori, Wunder, S. 101.

den Augen, ohne Beeinträchtigung des Sehvermögens, nur einmal, nämlich bei Gregor von Tours höchstselbst, nachgewiesen werden konnten.<sup>311</sup>

#### 2.1.2. Bei Gregor nicht beschriebene Augenleiden

Einfache Sehschwäche ist in den untersuchten Quellen nicht als Augenleiden vertreten, zumindest nicht als eigentlicher Gegenstand eines Augenwunders. In einer byzantinischen Quelle wird zwar die Schwach- oder Stumpfsichtigkeit<sup>312</sup> genannt, welche aber eindeutig als Ergebnis einer Augenentzündung (λυμή) beschrieben wird und damit keinesfalls als klassische Sehschwäche zu werten ist.<sup>313</sup> Allerdings ist durch Gregor von Tours ein Wunder überliefert, in welchem ein augenscheinlich an Altersweitsichtigkeit leidender Kleriker eine Vision hatte.<sup>314</sup> Alternativ wäre hier eine Starerkrankung denkbar, allerdings hätte Gregor das Leiden dann wohl, wie an anderer Stelle, bildhaft als „Wasserfälle“ (*cataractae*) anstatt als „Finsternis“ (*caliginis*) bezeichnet. Der Mann war ein offenbar schon betagter Kleriker, der seine altersbedingte Unfähigkeit, Bücher zu lesen, beklagte. Dennoch war er in der Lage, Dinge zu sehen, die anderen verborgen blieben. Möglicherweise lässt sich diese Erzählung als abgeschwächter Beleg für den Topos des „blinden Sehers“ in der mittelalterlichen Literatur interpretieren, der Gregor von Tours beispielsweise aus Vergils *Aeneis* bekannt gewesen sein müsste.<sup>315</sup> Gregor der Große berichtet hingegen

---

<sup>311</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 60 (S. 179 f.), Zitat in Punkt 1.3.1.3; vgl. hierzu auch Punkt 3.1.2.

<sup>312</sup> ἀμβλυώπτουσα wohl < attisch griechisch ἀμβλυώπτω, vgl. Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως, cap. 56 (S. 120). – Der Bezeichnung nach könnte es sich in der Tat um die bei Paulos von Ägina genannte Stumpfsichtigkeit ἀμβλυωπία gehandelt haben, vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 185); die heutige Augenmedizin kennt diese Sehstörung als *Amblyopia ex anopsia*, vgl. ICD-10, H53.0; vgl. auch Punkt 6.2.

<sup>313</sup> Παρθένος δέ τις λύμη τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀμβλυώπτουσα ἔμελλε τοῦ προσόντος ἑστερεῖσθαι φωτός. Vgl. Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως, cap. 56 (S. 120).

<sup>314</sup> Gregor von Tours, VP, cap. XVI (S. 275), Zitat in Punkt 2.1.1.

<sup>315</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 96.

eindeutig von einem blinden Seher;<sup>316</sup> spätestens mit diesem Beleg kann die These von Schleusener-Eichholz, die von einer singulären Rezeption des blinden Sehers in der mittelalterlichen Literatur ausgeht, als widerlegt gelten.<sup>317</sup>

Der Turoner Bischof bleibt also in der Tradition der jüdisch-christlichen Definition und Deutung von Augenmirakeln, denn auch in der Bibel lässt sich die Fehlsichtigkeit kaum nachweisen, insbesondere wird sie nicht als Makel im Alten Testament<sup>318</sup> und folglich auch nicht in der *Regula Pastoralis* genannt. Eine religiöse Deutung der Fehlsichtigkeit für den Priesterdienst bleibt im jüdisch-christlichen Kulturraum damit aus. Erst im Neuen Testament erscheint eine Art Kurzsichtigkeit als Zwischenstufe im Zuge der Heilung des Blinden von Bethsaida im Markusevangelium, da dieser zunächst Menschen unscharf als Bäume erkannte.<sup>319</sup> Diese Beschreibung lässt sich vielleicht als starke Kurzsichtigkeit oder dergleichen deuten.<sup>320</sup> Ein verblüffend ähnlicher Topos ist bereits dem Asklepioskult bekannt. Auf einer Stele wird beschrieben, dass ein von seiner Blindheit Erlöster zuerst die Bäume des Heiligtums sah.<sup>321</sup> Weitere Nachweise für Fehlsichtigkeit finden sich in diesen vorchristlichen Mirakeln nicht.

Auch wenn fehlende Sehschärfe nicht direkt als wunderwürdiges Augenleiden galt, so sind dennoch heterogene Sehstärken seit der Antike in der profanen Literatur des griechisch-lateinischen Kulturkontinuums nachweisbar, wie Schleusener-Eichholz

---

<sup>316</sup> *Quia isdem vir longo iam senio oculorum lumen amiserat, ita ut omnimodo nil viderit. quem rex Gothorum Totila, prophetiae habere spiritum audiens.* Gregor der Große, Dialogi, lib. III, cap. 5 (S. 145), Zitat in Punkt 2.1.2.

<sup>317</sup> Vgl. Punkt 2.6.1.

<sup>318</sup> Vgl. Lev 21,16 ff.

<sup>319</sup> Mc 8,22-26: *Et veniunt Bethsaida et adducunt ei caecum et rogabant eum ut illum tangeret et adprehendens manum caeci eduxit eum extra vicum et expuens in oculos eius inpositis manibus suis interrogavit eum si aliquid videret et aspiciens ait: 'Video homines velut arbores ambulantes.' Deinde iterum inposuit manus super oculos eius et coepit videre et restitutus est ita ut videret clare omnia et misit illum in domum suam dicens vade in domum tuam et si in vicum introieris nemini dixeris.*

<sup>320</sup> Vgl. auch Jaeger, Heilung, S. 9.

<sup>321</sup> Ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ποτελθὼν τοῖς δακτύλοις διάγειν τὰ ὄμματα καὶ ἰδεῖν τὰ δένδρη πρῶτον τὰ ἐν τῷ ἱερῷ. Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W18 (S. 14 ff.). — Vgl. auch Jaeger, Heilung, S. 10.

anhand zahlreicher Beispiele belegt. Insbesondere existieren in beiden Sprachen jeweils eigene Begriffe und Metaphern für die Sehschärfe, zahlreichen Tierarten, wie der Rehgeiß (δόρκας, *caprea*) oder dem Adler (*aquila*), werden besondere Sehkraft zugeschrieben.<sup>322</sup> Auch Gregor von Tours benennt die Sehschärfe beziehungsweise den Fokus direkt, ohne aber jemals eine göttlich intendierte Dynamik des Visus zu thematisieren.<sup>323</sup> Möglicherweise war die angeborene Sehschwäche, von der die Sehschwäche als Zwischenstufe infolge eines mehrstufigen Mirakels durchaus zu unterscheiden ist, damals wie heute eine Massenerscheinung, die als Gegenstand eines Wunders wohl schlicht zu trivial war und daher nicht als Augenleiden gewertet wurde, zumal unterschiedliche Sehstärken von Menschen und Tieren als gegeben hingenommen wurden.

Schwere Fälle bis hin zu Vollblindheit wurden hingegen augenscheinlich unter dem lateinischen Begriff *caecitas* subsumiert, wie oben beschrieben.

Auch weitere, tendenziell wohl seltene Phänomene wie Schieläugigkeit, Nachtblindheit, Hagelkorn, Gerstenkorn und andere Augenleiden im weitesten Sinn finden bei Gregor von Tours keinerlei Beachtung, waren der zeitgenössischen Medizin jedoch durchaus bekannt.<sup>324</sup> Lediglich von einer zeitlich eng begrenzten Orientierungslosigkeit bei Nacht berichtet der Turoner Hagiograph in Bezug auf einen Kirchendieb und eine byzantinische Quelle in Bezug auf einen Mönch, der auf seiner nächtlichen Wanderung von einem Dämon heimgesucht wurde.<sup>325</sup> Andere Religionen benennen dagegen weitere Augenleiden, so wird beispielsweise die

---

<sup>322</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, *Auge*, S. 16 und 269 ff.

<sup>323</sup> *Denique, oratione facta, erigo oculorum aciem ad tribunal conspicioque in eo versiculos hoc modo conscriptos*. Gregor von Tours, VJ, cap. 2 (S. 114).

<sup>324</sup> Zur Nachtblindheit, gr. Νυκτάλωπα, vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 184); vgl. auch ICD-10, H53.6. — Zum Hagelkorn, gr. Χαλάζιον, vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 176); vgl. auch ICD-10, H00.1. — Zum Gerstenkorn, gr. Κριθή, vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 177); vgl. Hordeolum, ICD-10, H00.0.

<sup>325</sup> Zum Kirchendieb vgl. Gregor von Tours, GC, cap. 88 (S. 355), weitere Auswertung in Punkt 11.1.3. — Zum Mönch vgl. I. Vita S. Lazari auctore Gregorio monacho, ed. Hippolyte Delehaye, cap. 46 (S. 523), weitere Auswertung in Punkt 17.1.

Schieläugigkeit in babylonischen Quellen als Hindernis für sakrale Dienste erwähnt.<sup>326</sup>

Der Vollständigkeit halber sei in diesem Zusammenhang auch auf Augenleiden hingewiesen, die symptomatisch mit anderen Erkrankungen des Sehorgans übereinstimmen, aber völlig andere Ursachen haben. So kann beispielsweise das Blicken in glühendes Glas oder Metall auch eine Linsentrübung auslösen, die insbesondere bei Hochofenarbeitern und Glasbläsern nach mehreren Jahrzehnten im Beruf beobachtet wird. Die heutige Augenmedizin bezeichnet dieses Phänomen als Infrarotstar.<sup>327</sup> Da Eisen- und Glasverarbeitung im Gallien des 6. Jahrhunderts zwar anders durchgeführt wurde, aber aufgrund der unvermeidbaren Schmelzprozesse wohl vergleichbare Auswirkungen auf das menschliche Auge hatten, traten solche berufsbedingten Erblindungen gerade in einem für militärische und wirtschaftliche Zwecke produzierenden Ort wie Tours sicherlich auf, jedoch benennt der Hagiograph und Bischof Gregor derartige Ursachen nicht. Die zeitgenössische Medizin definierte zudem zahlreiche Formen von Augenentzündungen, von denen mehrere symptomatisch mit der *lippitudo* Gregors von Tours übereinstimmen.<sup>328</sup> Hinter den wenigen unterschiedenen – und oft nur in wenigen Worten beschriebenen – Augenleiden im Œuvre des Turoner Bischofs könnte sich also unter Umständen eine breite Palette an Erkrankungen des Sehorgans verbergen. Dies ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass Gregor von Tours als Hagiograph im Wesentlichen mit Blindheit, Star und Triefäugigkeit drei Gruppen wiederkehrender Augenleiden unterscheidet, Paulos von Ägina als zeitgenössischer Mediziner dagegen in seinem Katalog über 30 Erkrankungstypen der Augen listet und der ICD-10 in seiner Fassung von 2016 die Kategorie *VII Diseases of the eye and adnexa* in immerhin 60 Hauptgruppen auffächert.

---

<sup>326</sup> Vgl. Gerstenberger, Leviticus, S. 290, mit Verweis auf weiterführende Literatur.

<sup>327</sup> Vgl. Patzelt, Augenheilkunde, S. 54.

<sup>328</sup> Vgl. Punkt 2.5.2.



## 2.2. Caecitas

In diesem Kapitel werden alle Fälle der Blindheit beziehungsweise schweren Sehbehinderung (*caecitas*) behandelt, die nicht auf den beiden anderen Augenleiden Triefäugigkeit (*lippitudo*) beziehungsweise Linsentrübung (*Decidentes cataractae*) basieren. Blindheit, die nach den Angaben in der Quelle als Endstadium eines solchen Augenleidens zu werten ist, wird stattdessen grundsätzlich in entsprechenden Unterkapiteln zum Thema Triefäugigkeit beziehungsweise Starkerkrankungen behandelt.<sup>329</sup>

### 2.2.1. Paläotypen

Noch im zwanzigsten Jahrhundert war die Blindheit in Südeuropa stärker verbreitet als in Mitteleuropa.<sup>330</sup>

Betroffene galten im Judentum als stigmatisiert, denn bereits in den Ausschlusskriterien für den altjüdischen Priesterdienst im Buch Leviticus wird der Nicht-Sehende (*caecus*) als einer von drei Augenkranken gesondert genannt.<sup>331</sup> In der frühchristlichen Zeit wurde im griechischen Sprachbereich zudem ein etymologischer Zusammenhang zwischen Gott (Θεός) und sehen/erkennen (θεάομαι) hergestellt in dem Sinne, dass Gott alles sieht. Blindheit sei demnach ein Gegensatz zu einem Gott gewesen, der als personifiziertes Sehen gedeutet wurde.<sup>332</sup> Der in diesem Zusammenhang paradox wirkende Topos des blinden Sehers wird ebenfalls in dieser Arbeit behandelt.<sup>333</sup>

---

<sup>329</sup> Zur Triefäugigkeit vgl. Punkt 2.5.5. — Zur Starkerkrankung vgl. Punkt 2.4.4.

<sup>330</sup> Vgl. Jaeger, Heilung, S. 7.

<sup>331</sup> Lev 21,17 ff.: *Loquere ad Aaron homo de semine tuo per familias, qui habuerit maculam non offeret panes Deo suo nec accedet ad ministerium eius, si caecus fuerit, si claudus, si vel parvo vel grandi et torto naso, si fracto pedo, si manu, si gibbus, si lippus, si albuginem habens in oculo, si iugem scabiem, si inpetiginem in corpore vel hirniosus; omnis, qui habuerit maculam de semine Aaron sacerdotis non accedet offerre hostias Domino nec panes Deo suo.*

<sup>332</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 19.

<sup>333</sup> Vgl. Punkt 2.6.1.

### 2.2.2. Synonyme und Umschreibungen

Entsprechende Attribute vorausgesetzt, bezieht sich der Wortstamm *caec-* in der Hagiographie Gregors von Tours nicht nur auf Blindheit, sondern auch auf schwere Sehbehinderungen.<sup>334</sup> Daneben benutzt der Turoner Bischof die heute noch gebräuchliche Metapher des abwesenden Augenlichtes,<sup>335</sup> die auch in der byzantinischen<sup>336</sup> Hagiographie nachweisbar ist, sowie – analog zur christlichen Ikonographie – das Bild der verschlossenen Augen.<sup>337</sup> Nur ausnahmsweise greift Gregor von Tours auf die alternative lateinische Wurzel *orb-* zurück, um die Blindheit zu beschreiben.<sup>338</sup>

Krug weist bereits auf die Diskrepanz zwischen medizinischer Fachsprache in den graecophonen Sammelwerken und deren vereinfachten lateinischen Übersetzungen mangels differenzierter Fachausdrücke hin.<sup>339</sup> Paulos von Ägina unterscheidet schwere Sehbehinderungen und völlige Blindheit im Griechischen genauer als der lateinische Begriff *caecitas*. Er kennt den vollständigen Verlust der Sehkraft ohne ein

---

<sup>334</sup> Vgl. Punkt 2.1.1, dort wird die grundsätzliche Problematik der Bedeutung des Wortstammes *caec* bei Gregor von Tours ausführlich thematisiert.

<sup>335</sup> *Nam et quidam de transmarinis partibus veniens, dum operam exerceret in agro, subito ortam super se violentiam venti cum pulvere, lumen caruit oculorum; et qui diu caecis via fuerat, ipse domi alio regente deducitur. In hac enim caecitate per trium annorum curriculum detentur. Post haec ad basilicam beati confessoris expetiit; ad quam per quattuor annos orationi incumbens, visitatus e virtute divina, patefactis luminibus, lucem videre promeruit.* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 20 (S. 187) beziehungsweise Gregor von Tours, HF, lib. II, cap. 7 (S. 49 f.).

<sup>336</sup> Μὴ δὲ με τὴν τάλαιναν ὑπερόψη, Χριστοῦ θεράπων, τὴν τοῦ φωτὸς στέρησιν ὑπομένουσιν. Vgl. Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως, cap. 56 (S. 120).

<sup>337</sup> *Sic et Benaia – hoc enim erat nomen mulieris – oculos deferens clausos, tactu salutaris dexterarum benedicta, inluminata discessit.* Gregor von Tours, VP, cap. XV (S. 273.). — Zum Bild der verschlossenen Augen im LCI vgl. Punkt 1.1.3.

<sup>338</sup> *Crucem oculis caecis inponit, statimque rivo sanguinis, lux intravit, ac post viginti annorum curricula orbate fronti geminorum siderum iubar inclaruit.* Gregor von Tours, VP, cap. XV (S. 272). — *Ex hoc genetrix maesta deplorans orbatamque se lugens, non diebus, non noctibus a fletu cessabat.* Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 286).

<sup>339</sup> Vgl. Krug, Heilkunst, S. 221; vgl. auch Punkt 5.2.

erkennbares Augenleiden (ἀμαράσις) und die Verfinsterung des Sichtfeldes (ἀμβλυωπία), ebenfalls ohne erkennbare Ursache.<sup>340</sup>

Im Mittelhochdeutschen findet sich auch die Metapher der Sehfähigkeit als Flüssigkeit: Romanos Diogenes musste dem Bericht des Michael Attaleiates zufolge schwören, dass seine ganze Funktion beider Augen (πᾶσα οἰκονομία ὀφθαλμῶν) „ausgekippt und verflossen“ (ἐχυθῆναι καὶ ἀπορρεῦσαι) war, um der Tortur der Blendung ein Ende zu bereiten.<sup>341</sup>

### 2.2.3. Hagiographische Bedeutungen

Abseits von unmittelbaren<sup>342</sup> Verfehlungen wurden oft pauschal Stolz, Bosheit und Ferne von Blick und Gnade Gottes in das Fehlen der Sehkraft hineininterpretiert.<sup>343</sup> Folglich korrelierte die Sehkraft in der Vorstellungswelt mittelalterlicher Hagiographen stärker mit der Rechtgläubigkeit als zuvor.

Gregor von Tours deutet Blindheit entweder gar nicht oder negativ, jedoch niemals positiv. Leben in Blindheit interpretiert der Turoner Bischof analog zur Sklaverei als Leben in Ketten, möglicherweise ist diese Gleichsetzung auch als Kritik Gregors an der Sklaverei an sich zu verstehen.<sup>344</sup> Fehlendes Augenlicht wird auch mit begangenen Sünden kausal in Zusammenhang gebracht.<sup>345</sup> Der Blindheit kann somit eine Form von Schuld im weitesten Sinne zugrundeliegen.

Ein Dreijähriger aus Limoges erblindete durch Staub und Spreu, die durch Wind in seine Augen gelangt waren, da ihn seine Mutter nicht geschützt hatte. Die Ursache wird also rein irdisch beschrieben, die bei Augustinus und Gregor dem Großen

---

<sup>340</sup> Αμαύρωσις ἐστὶν ὁ παντελής ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ ὁρᾶν παρεμποδισμὸς χωρὶς φανεροῦ πάθους περὶ τὸν ὀφθαλμόν, ἀμβλυωπία δὲ ἀμυδρότης τοῦ ὁρᾶν ὑπὸ τινος ἀδήλου αἰτίας γινομένη. Vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 185).

<sup>341</sup> Πληροφορίαν δι' ὅρκου κείμενος ἔθετο πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν ἐχυθῆναι καὶ ἀπορρεῦσαι τῶν ἑαυτοῦ ὀφθαλμῶν. Vgl. Μιχαήλ Ἀτταλειάτος, Ἱστορία, cap. 21 (S. 322).

<sup>342</sup> Vgl. Punkt 2.7.1.

<sup>343</sup> Vgl. Feldbusch, Blindheit, in: LCI I, Sp. 307.

<sup>344</sup> Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 19 (S. 204), Zitat in Punkt 2.1.1.

<sup>345</sup> *Quaedam mulier diuturna caecitate gravata, cum esset in villa, flere coepit et dicere: 'Vae mihi, quae caecata peccatis non mereor hanc festivitatem cum reliquo populo spectare!'* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 28 (S. 169).

getroffene metaphorische Ausdeutung des Staubs als Symbol für weltliche Sorgen oder Bosheit unterlässt Gregor von Tours.<sup>346</sup> Seine Kritik beschränkt sich auf die mangelnde mütterliche Fürsorge. Mediziner scheiterten im Anschluss beim Versuch einer Heilung. Zwölf Jahre später wurde der Junge in der Nacht zum 24. Dezember wundersam und operationsartig geheilt. Der Jugendliche fühlte, wie wenn ihm jemand mit einem spitzen Werkzeug (*spiculum*) in die Augen stechen würde, Blut trat durch die Lider aus und mit seinem abgewandten Gesicht sah er über sich eine Wachskerze leuchten. Der spitze Gegenstand erinnert stark an das Operationswerkzeug (*παρακεντητήριον*), welches Paulos von Ägina in seiner Anleitung für den Starstich beschreibt.<sup>347</sup> Gregor von Tours lässt trotz des gewählten medizinischen Vokabulars der Augenchirurgie keinen Raum und schreibt die Heilung explizit dem Heiligen Martin zu.<sup>348</sup>

Der Topos des durch Staub erblindeten Kindes wiederholt sich im Werk des Turoner Hagiographen: Bei dem kleinen Jungen (*puerulus parvulus*) Leodoaldus gelangte Staub beim Spielen in die Augen (*caecitate percussus*) und das Mädchen Viliogundis erblindete unter ähnlichen Umständen; beide stammten aus derselben Region und erlangten am selben Tag, dem 4. Juli 590, das Augenlicht durch Fürbitte Verwandter wieder, nämlich im Falle des Jungen durch die der Großmutter,<sup>349</sup> im Falle des Mädchens durch ein Gebet der Eltern.<sup>350</sup> Die beiden Wunder sind aufgrund ihres

---

<sup>346</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 417.

<sup>347</sup> Vgl. Paulos von Ägina, lib. VI, cap. 21 (S. 61).

<sup>348</sup> *Igitur duodecimo caecitatis suae anno advenit Turonus ante diem solemnitatis, qua Pater Verbum carni glutinans mundo salutem invexit. Decursa autem festivitatis vigilia, dum, recedentibus aliis, hic ad pedes sancti decubaret immobilis, tunc sensit, quasi pupugisset aliquis oculos eius ab spiculo, et statim sanguis ab his erumpens, coepit defluere per genas eius, aversaque sursum facie, vidit super se cereum elucere [...] Gratias tibi ago, sanctae confessor Dei, qui virtute tua lumen recipere merui.* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 16 (S. 186).

<sup>349</sup> *Qui cum caecitate percussus doloribus cruciaretur, apparuit aviae eius vir quidam per somnium: 'Vade ad basilicam Sancti Martini, et recipiet visum puer iste.'* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 17 (S. 204).

<sup>350</sup> *Quae statim doloribus vexata petiit parentes suos, ut eam ad basilicam sancti Martini deducerent. Quo facto, protinus ut orationem pro ea fuderunt, inluminata est.* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 18 (S. 204).

unmittelbaren Aufeinanderfolgens im Mirakelkatalog und ihrer inhaltlichen Parallelen wohl als Doppelwunder aufzufassen. Blindheit bei Kindern kann also auf Verfehlungen der Eltern hindeuten, umgekehrt können aber auch Rituale, die zur Heilung führen, stellvertretend durch die Eltern vollzogen werden.<sup>351</sup>

Doch auch die Augen Erwachsener sind nach Darstellung des Turoner Bischofs durch aufgewirbelte Partikel in der Luft gefährdet. Ein erwachsener Mann wurde von staubigem Wind während der Feldarbeit geblendet. Ein Fremdverschulden, der Bruch eines Feiertags oder dergleichen werden nicht genannt, jedoch betete der Bittsteller insgesamt vier Jahre lang, bevor er die Heilung von seiner siebenjährigen Blindheit erlangte.<sup>352</sup>

Blindheit und charakterliche Fehler bilden in Bezug auf Laien also nicht in jedem Fall eine explizit dargestellte Korrelation bei Gregor von Tours; Schuld im weitesten Sinne tritt im Œuvre des Turoner Hagiographen und Chronisten jedoch häufig als Ursache für den Verlust des Augenlichtes auf. Der aus der *Regula Pastoralis* bekannte Topos der Blindheit für Gott, die mit der körperlichen Blindheit einhergeht, scheint hier ein nahes verwandtes Deutungsmuster zu sein.<sup>353</sup>

Signori konstatiert, dass neben Sünden dämonische Einflüsse die häufigste Ursache für Leiden in den hagiographischen Texten des Turoner Bischofs sind.<sup>354</sup> Auch für diesen Aspekt findet sich ein Bezug zur Blindheit: Der Apostel Andreas kam in den Andreasmirakeln zu dem Schluss, dass ein Blinder, der ihn um Geld gebeten hatte, unter der Macht des Teufels stand und den Apostel mit seiner Forderung nur versuchen wollte.<sup>355</sup>

---

<sup>351</sup> Vgl. hierzu auch Punkt 11.

<sup>352</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 20 (S. 187), Zitat in Punkt 2.2.2.

<sup>353</sup> Vgl. Punkt 3.1.1.

<sup>354</sup> Vgl. Signori, Wunder, S. 101.

<sup>355</sup> *Cumque de ambulare cum discipulis suis, accessit ad eum caecus quidam et ait: 'Andreas apostole Christi, scio, quia potes mihi reddere visum, sed nolo eum recipere, nisi depraeor, ut iubeas his qui tecum sunt conferre mihi pecuniam, de qua vestitum habeam sufficientem et victum.'* Cui beatus Andreas: 'Vere', inquit, 'cognosco, quia non est haec vox hominis, sed diaboli, qui non sinit homini isti recipere visum.' Et conversus tetigit oculos eius, et confestim recepit lumen et glorificabat Deum. Gregor von Tours, MA, cap. 2 (S. 378).

Völlig unabhängig hiervon berichtet Gregor von Tours auch von Unfällen, die zur Erblindung führten. Weniger operationsartig wie im obigen Beispiel mit einem nur gefühlten Werkzeug (*spiculum*), sondern vielmehr unter Beteiligung eines tatsächlichen spitzen Gegenstands, verlief die Heilung eines Mesners in der Kirche des Heiligen Felix von Nola. Er verunfallte während seines Dienstes, indem das Häkchen (*uncinulus*) eines Seiles in sein Auge geriet. Er bat den Heiligen selbst um Hilfe und als der Fremdkörper daraufhin tatsächlich ohne Folgen für die Sehkraft entfernt werden konnte, wurde dies der Macht des Heiligen (*virtus martyris*) zugeschrieben.<sup>356</sup> Dieser Fall erinnert an die Heilung des Antikrates von Knidos in den Asklepioswundern. Dieser erschien mit einer noch im Auge steckenden Speerspitze, welche ihn erblinden ließ, vor dem Gott. Asklepios entfernte im Traum diese Spitze (βέλος) und setzt die Pupillen wieder in die Lider ein. Antikrates kam der Stele zufolge am folgenden Tag gesund aus dem Heilraum.<sup>357</sup>

Abgesehen von Unfällen und den bereits in Kapitel 4 behandelten rechtlich normierten Eingriffen in die Sehkraft werden auch Blendungen aufgrund von affektiver Gewalteinwirkung beschrieben. So verursachte Leiden waren bei Homer, im Gegensatz zu anderen Krankheiten, grundsätzlich nicht durch das Schicksal oder von Gott intendiert und hatten damit keine tiefere Bedeutung.<sup>358</sup> Die Stelen von Epidauros berichten dagegen von einem Mirakel, in welchem Asklepios höchstselbst Gewalt anwandte, indem er einen allzu neugierigen Besucher in spitze Pfähle fallen

---

<sup>356</sup> *Cumque per porticum illam praeteriret, unus de uncinulis funis faciem excepit hominis venientis, inlato acumine transfigens oculum eius. At ille dolorem sentiens, extensis celeriter palmis, vultus periclitantis cum ipsis obteggit oculis, clamans non mediocri heulatu ac dicens: 'Succurre, deprecor, sanctae sacerdos, et proximum te facito pereunti, qui loco proximus adstas. Emitte sacras per occulta medicamina manus et extrahe malum, quod adversatur lumini, ne lumine viduatus abscedam, qui lumen miraculorum tuorum cernere veni'. Ad huius lamentabili voci feratione exhibito qui aderant lumine, advertunt hominem, transfixo oculo, de fune pendere. Cumque, profluente sanguine, nullas manum ad eruendum auderet adponere, martyris virtus adfuit inmensa beati, qui sic uncum abstraxit, ut ne oculum erueret nec visum penetraret et sanguinis decurrentis fluentum stringeret. Sic eruto ferro de oculo, dolore palpebrum resedato.* Gregor von Tours, GM, cap. 103 (S. 108 f.).

<sup>357</sup> Εδ[όκε]ι οὐ τὸν θεὸν ἐξεγκύσαντα τὸ βέλος εἰς τὰ β[λέ]φαρα τὰς καλουμ[έν]ας κόρας πάλιν ἐναρμόξαι· ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιγς ἐξῆλθ[ε]. Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W32 (S. 20 f.).

<sup>358</sup> Vgl. Krug, Heilkunst, S. 9.

und so erblinden ließ.<sup>359</sup> Einen derart direkt-mechanischen Eingriff Gottes zum Zwecke der Blendung beschreibt Gregor von Tours nicht. Tatsächliche mechanische Blendungen konnten zwar auch den Willen oder Heilsplan des christlichen Gottes verwirklichen, wurden dann jedoch stets von Menschenhand vollzogen: Ein Kleriker hatte durch einen Raubüberfall das Augenlicht verloren. Die Beschreibung als Bestrafung (*multatus*) in dieser Episode impliziert eine gottgewollte Blendung durch die Räuber. Erst nach etwa drei Jahren in Blindheit und Arbeitsunfähigkeit erlangte er die Heilung.<sup>360</sup> Dem Apostel Matthäus wurden durch renitente Heiden die Augen herausgerissen, anschließend wurde er eingekerkert.<sup>361</sup> Der Apostel Andreas erbat daraufhin erfolgreich ein göttliches Wunder, welches Matthäus heilte und den weiteren Fortgang der Missionstätigkeit sicherte.

Blindheit konnte auch die Folge einer anderen Erkrankung sein, wie Gregor von Tours anmerkt. Ein Sklave mit Namen Litoveus, der wohl von Natur aus anfällig für Krankheiten war, da er bereits seit seiner Kindheit an schwachen Gliedern gelitten hatte, erblindete infolge eines nicht näher definierten Fiebers.<sup>362</sup>

Neben Einflüssen von außen kann Blindheit in der frühmittelalterlichen Hagiographie auch schlicht eine Alterserscheinung sein. Gregor der Große berichtet ausdrücklich von einer solchen altersbedingten Blindheit.<sup>363</sup> Gregor von Tours erwähnt zwar keine direkte Altersblindheit, jedoch zumindest eine altersbedingte Verschlechterung der Sehkraft.<sup>364</sup>

---

<sup>359</sup> Αἰσχίνας ἐγκεκοιμισμένων ἤδη τῶν ἱκετᾶν ἐπὶ δένδρεόν τι ἀμβὰς ὑπερέκυπτε εἰς τὸ ἄβατον. καταπετῶν οὖν ἀπὸ τοῦ δένδρεος περὶ σκόλοπας τινὰς τοὺς ὀπτίλλους ἀμφέπεισε. Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W11 (S. 14 f.).

<sup>360</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 28 (S. 189), Zitat in Punkt 1.4.1.3.

<sup>361</sup> *Sed incolae civitatis dure, indignae ferentes quae de Redemptoris nostri virtutibus audiebant ac sua nolentes destruere templa, adprehensum beatum apostolum, erutis oculis, circumdatum catenis, in carcere detruserunt, ut, interpositis paucis diebus, interficerent.* Gregor von Tours, MA, cap. 1 (S. 377); vgl. auch Punkt 11.2.2.

<sup>362</sup> *Litoveus autem quidam ex infantia sua membris debilis, accedente febre, caecatus est; sed ad superiorem festivitatem veniens, directis membris, lumen tamen adhuc dempto, discessit. Sed cum ad hanc iterum regressus fuisset solemnitatem, exemptis tenebris, lumini datus a exoritur.* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 19 (S. 204).

<sup>363</sup> Vgl. Gregor der Große, Dialogi, lib. III, cap. 5 (S. 145), Zitat in Punkt 2.1.2.

<sup>364</sup> Gregor von Tours, VP, cap. XVI (S. 275), Zitat in Punkt 2.1.1.

Bisweilen erwähnt Gregor von Tours auch nur nebenbei, dass eine Blindheit zwar nicht von Geburt an bestand, ohne aber näher auf die jeweils konkrete Ursache einzugehen. In zwei Beispielen hatte jeweils eine Frau ihr Augenlicht verloren und verweilte in Blindheit, bis sie durch das obligatorische Gebet die Heilung erlangte.<sup>365</sup> Eine erwachsene Frau wurde nach achtjähriger Blindheit durch ein klassisches Schreinwunder geheilt und kehrte anschließend in ihre Heimat zurück.<sup>366</sup> Der bereits weiter vorne angesprochene Unfreie (*servus*) Leudardus blieb für sechs Jahre von einer „Kette der Blindheit“ (*caecitatis catena constrictus*) gefesselt, bevor er nach einer entsprechenden Vision durch ein klassisches Schreinwunder seine Heilung erfuhr.<sup>367</sup> Wodurch diese Blindheit eintrat, lässt der Hagiograph offen. Ein Mann wurde von seiner augenscheinlich erworbenen Blindheit durch ein klassisches Schreinwunder nach Beendigung seines Gebetes geheilt und erfreute sich seines wiedererlangten Augenlichtes.<sup>368</sup> Ein anderer Mann wurde von einer zu Lebzeiten eingetretenen Blindheit geheilt, über den genauen Hergang der Erblindung schweigt sich Gregor von Tours allerdings aus.<sup>369</sup> Von zwei Frauen am Schrein des Heiligen Patroclus heißt es, sie seien auf ähnliche Weise erblindet, ohne dass auf die Ursache näher eingegangen wird.<sup>370</sup>

---

<sup>365</sup> *Mulier, quae perditto lumine in caecitate durabat, audita sancti viri miracula, alacri devotione basilicam eius expeteret. Prostrata autem super aridam humum ante sepulchrum, mox ut orationem fudit lumen recipere meruit.* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 48 (S. 194). – *Quaedam de Turonico territorio femina Bella nomine, amisso oculorum lumine, graviter laborabat. [...] Venit ad sanctum locum, ibique ieiuniis et orationibus crebris insistens, visum, quem amiserat, recipere meruit.* Gregor von Tours, VM, lib. I, cap. 19 (S. 148 f.).

<sup>366</sup> *Mulier vero caeca post octo annos, prostrata solo coram sancti sepulchro, inluminatis oculis, repedavit in locum suum.* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 4 (S. 200).

<sup>367</sup> *Leudardus, servus Eumerii Namnetici urbis diaconi, cum per sex annos caecitatis fuisset catena constrictus, ad basilicam accedens, virtute beati confessoris inluminatus est. Per visionem enim somnii admonitus fuerat, ut huius sancti auxilia flagitaret antistitis.* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 20 (S. 204 f.).

<sup>368</sup> *Quidam caecus, qui longo tempore lumen caruerat oculorum, ad eandem festivitatem venit. Et facta oratione, dum ante sanctum sepulchrum staret, subito apertis oculis, recepto lumine iocundatur.* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 5 (S. 183).

<sup>369</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 8 (S. 161 f.), Zitat in Punkt 2.12.2.

<sup>370</sup> *Ad cuius sanctum sepulchrum Prudentia caeca cum alia Lemovicina puella similiter lumine viduata, ut sepulchrum sanctum in oratione osculatae sunt, lumen recipere meruerunt.* Gregor von Tours, VP, cap. IX (S. 255).



In weiteren Fällen bleibt sogar offen, ob es sich um eine erworbene oder eine angeborene Blindheit handelt. Eine Frau namens Emegundis litt an einer Verkrüppelung und einer Erblindung. Sie verließ den Martinsschrein geheilt.<sup>371</sup> Im Zuge eines Sammelwunders<sup>372</sup> wurden fünf Blinde beiderlei Geschlechts von Blindheit geheilt. Nur von zweien wurde dabei, neben ihren Namen, auch angegeben, dass es sich um eine erworbene mehrjährige Blindheit handelte; die anderen bleiben anonym und ihr Leiden bleibt ohne Detailangaben.<sup>373</sup> Ein weiteres Sammelwunder findet sich bei Gregor von Tours, wo nicht nur von *paralyticis et inerguminis*, sondern auch von von vier – wohl männlichen (*quattuor caeci*) – Blinden die Rede ist, welche geheilt den Schrein des Heiligen Martin verließen (*lumine recepto, regressi sunt*).<sup>374</sup> Ein besonderes Verhältnis zur Blindheit wird dem Klerus in der frühmittelalterlichen Hagiographie zuteil: Sie durften zunächst selbst nicht von diesem Augenleiden betroffen sein, um überhaupt priesterliche Weihen zu empfangen;<sup>375</sup> andererseits nahmen Kleriker für sich das Deutungsmomopol für erlebte Mirakel in Anspruch und schlossen sogar die Betroffenen selbst aus, wie eine Episode aus dem 3. Buch der Martinswunder Gregors von Tours zeigt: Einem geheilten Laien wurde zum stillen Gebet geraten, anstatt vom Wunder zu erzählen.<sup>376</sup> Es wurde ihm also von vornherein jede Möglichkeit zur öffentlichen Deutung des Erlebten untersagt. Die Priesterkaste beanspruchte also das Monopol auf die öffentliche Verwertung der gewirkten Martinswunder. Dieser Anspruch auf die alleinige Deutungshoheit des

---

<sup>371</sup> *Nec dissimili virtute mulier Ermegundis Audecavensis civis, vici incola Croviensis, contracta ac caeca, in hac festivitate directa inluminataque discessit.* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 23 (S. 205).

<sup>372</sup> Häufung ist ein gängiges Mittel der Kultpropaganda in der Merowingerzeit, vgl. Graus, Volk, S. 73.

<sup>373</sup> *In huius etiam solemnitatis virtute nonnulli, cooperante Christi gratia, persenserunt. Nam Leodomundus caecus post septem annis, Domnitta post tres et tres insuper alii caeci in hac festivitate visum per opem beati antistitis receperunt; inergumini plerique mundati sunt.* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 24 (S. 205).

<sup>374</sup> Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 38 (S. 209).

<sup>375</sup> Vgl. Punkt 3.1.1.

<sup>376</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 57 (S. 196), Zitat in Punkt 1.3.1.3; vgl. auch Signori, Wunder, S. 44.

Klerus zeigt sich auch in der Episode der Vision eines Mannes, der in einer Kirche eingeschlafen war und dort zufällig brisante Neuigkeiten erfuhr. Als er diese trotz Warnung weiterverbreitete, wurde er mit dem Verlust des Augenlichts bestraft.<sup>377</sup>

Als Zusammenfassung kann also festgestellt werden, dass körperliche Blindheit in den untersuchten mittelalterlichen Quellen oft mit geistiger Blindheit korreliert, indem die hagiographische Metapher einer spiegelnden Strafe beziehungsweise Erziehungsmethode konstruiert wird. Diese Kausalverkettung kann auch generationenübergreifend sein, so dass Kinder für die Verfehlungen ihrer Eltern Blindheit erdulden mussten, aber im logischen Umkehrschluss auch durch Gebete und Riten ihrer Verwandten ihr Augenlicht wiedererlangen konnten.

Ein Sünder wurde, gewissermaßen als „geistig Blinder“, auch körperlich blind. Nach gezeigter Reue jedoch – welche seine wiedererlangte geistige Sehkraft unter Beweis stellte – erlangte er spiegelbildlich auch seine körperliche Sehkraft wieder. Schaab merkt an, dass diese Korrelation nicht genuin mittelalterlich ist, sondern bereits im Christentum der Antike nachweisbar ist.<sup>378</sup> Wenn die Andreaswunder tatsächlich auf einer frühchristlichen Vorlage basieren, so wäre der vom Teufel besessene Blinde, der nach seiner Heilung Gott lobpries, ein weiteres Indiz für die Spiegelung von körperlicher und geistiger Blindheit in der Antike, sofern der mutmaßliche Bearbeiter Gregor von Tours diese Passage nicht ergänzt hat.<sup>379</sup> Die rein innerliche, nach außen nicht sichtbare Gesinnung reichte in der Regel nicht aus, um ein Wunder auszulösen, aber bereits die bloße Äußerung einer guten beziehungsweise schlechten Absicht, eines Gebets oder eines Meineides konnte ohne weitere Handlung ausreichen, ein entsprechendes strafendes beziehungsweise heilendes Mirakel auszulösen. Die Linearität bleibt also auch hier gewahrt.<sup>380</sup>

Die weiter unten dargestellte Traditionslinie vorchristlicher, insbesondere jüdischer Vorschriften, die körperliche Makellosigkeit für den Priesterdienst verlangten,

---

<sup>377</sup> Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. II, cap. 7 (S. 49 f.), Zitat in Punkt 2.7.1.3.

<sup>378</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 159.

<sup>379</sup> Gregor von Tours, MA, cap. 2 (S. 378), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>380</sup> Vgl. Punkt 2.8.3.

erfahren durch Gregor den Großen eine frühmittelalterliche Rezeption in seiner *Regula Pastoralis*, indem er dem Blinden auch Blindheit für Gott und die eigene Bestimmung unterstellt.<sup>381</sup> Auch das Neue Testament konstruiert eine Korrelation zwischen Blindheit und falschen religiösen Ansichten in Bezug auf die konkurrierenden Pharisäer.<sup>382</sup> Diese Deutung wirkte sich wohl auch in den sprachlichen Bereich hinein aus, da *caecitas* in der mittellateinischen Sprachstufe die Bedeutung „Unwissenheit“ hinzugewonnen hatte.<sup>383</sup>

Es ist anzunehmen, dass Gregor von Tours die traditionellen jüdisch-christlichen Deutungsmuster kannte und übernahm, vielleicht sogar direkt aus der *Regula Pastoralis* seines Namensvetters Gregors des Großen. Speziell für die Blindheit wird dies dadurch deutlich, dass einige Bittsteller nach ihrer Blindenheilung in den Klerikerstand eintraten, wie wenn Gott den körperlichen Makel zum Zeichen seiner Zustimmung entfernt hätte.<sup>384</sup>

---

<sup>381</sup> *Caecus quippe est, qui supernae contemplationis lumen ignorat.* Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, lib. I, cap. XI (S. 164); vgl. auch Hack, Gregor, S. 177 f. — vgl. Punkt 3.1.1.

<sup>382</sup> Matt 15,14: *Sinite illos caeci sunt duces caecorum caecus autem si caeco ducatum praestet ambo in foveam cadunt.* — Vgl. auch die in Punkt 8.4 besprochene Episode über den Erzdiakon Leonastis Biturigus in Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 6 (S. 203), der durch einen Juden als „blinden Blindenleiter“ von einer Starkerkrankung in völlige Blindheit verdammt wird.

<sup>383</sup> Vgl. Punkt 2.1.1.

<sup>384</sup> Vgl. hierzu Punkt 2.8.6.

## 2.3. Asymmetrische Augenleiden

### 2.3.1. Paläotypen

In den antik-vorchristlichen Quellen taucht die Einäugigkeit als Mirakelgegenstand auf. Auf den Stelen von Epidauros findet sich ein entsprechendes Epigramm, demzufolge Asklepios in einer Traumvision einer einäugigen Bittstellerin aus Athen namens Ambrosia das kranke Auge öffnete und dort ein Heilmittel einflößte.<sup>385</sup>

Im Buch Leviticus ist die Starkerkrankung – wie andere Körperleiden, die beidseitig auftreten können – im Singular genannt.<sup>386</sup> In wortwörtlicher Auslegung galt also der einseitige Star als körperlicher Makel und damit als Ausschlusskriterium für den altisraelitischen Priesterdienst. Auch die *Regula Pastoralis* führt bezüglich Einäugigkeit keine neue Sichtweise ein.<sup>387</sup>

In mittelalterlichen Strafrechten fügt sich die einseitige Blendung oft nach der Todesstrafe und der völligen Blendung ein.<sup>388</sup> Auf diese Weise konnten minder schwere Fälle bestraft werden und bei Rückfälligen war mit der Blendung des zweiten Auges eine weitere Möglichkeit zur stufenweisen Verschärfung gegeben.<sup>389</sup>

Auch in der zeitgenössischen Medizin waren einseitige Augenleiden durchaus bekannt: Paulos von Ägina beschreibt das Verfahren des Starstichs für beide Augen einzeln: Der Eingriff soll demnach am linken Auge mit der rechten Hand, am rechten Auge aber mit der linken Hand durchgeführt werden.<sup>390</sup>

---

<sup>385</sup> Εἶπαν [τα δὲ ταῦτ]α ἀνοχίσσαι οὐ τὸν ὀπιτῖλλον τὸν νοσοῦντα καὶ φάρμ[α] κόν τι ἐγγέ[λ]αι· Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W4 (S. 10 f.).

<sup>386</sup> Lev 21,20: *Albuginem habens in oculo*.

<sup>387</sup> Vgl. Punkt 3.1.1. und Punkt 2.1.1.

<sup>388</sup> Nicht jedoch in der *Divisio regnorum*, vgl. Punkt 3.1.3.

<sup>389</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 37 ff.

<sup>390</sup> Ἐπὶ μὲν τοῦ εὐωαύμου ὀφθαλμοῦ τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἐνεργοῦντες, ἐπὶ δὲ τοῦ δεξιοῦ τῇ εὐωνύμῳ. Vgl. Paulos von Ägina, lib. VI, cap. 21 (S. 61).

### 2.3.2. Bezeichnungen

Rudolf Herzog rekonstruiert auf der entsprechenden und relativ schlecht erhaltenen Stele der Tempelanlage von Epidauros die Spezialbezeichnung für Einäugigkeit im dorischen Dialekt der griechischen Sprache: ἀτερόπτυλλος.<sup>391</sup>

Gregor von Tours benutzt für mechanische Verletzungen eines Auges die Wendung des zerborstenen Auges (*crepuit oculus*).<sup>392</sup> Gregor selbst war nach eigenem Bekunden von einem wechselseitig auftretenden Leiden betroffen, welches an eine Migräne erinnert und zunächst die linke Kopfseite betraf; er wählte sein Auge dem Zerbersten nahe.<sup>393</sup> Gregor von Tours verwendete das Verb *crepere* also nicht nur in seiner mittellateinischen und transitiven Spezialbedeutung „Augen auskratzen“, die nach Niermeyer tendenziell wohl eher auf eine umfangreiche Verletzung des Augapfels abzielt;<sup>394</sup> augenscheinlich fand das Verb, zumindest bei Gregor von Tours, auch intransitiv und für andere Arten mechanischer Augenverletzungen Anwendung.

### 2.3.3. Beispiele in den untersuchten Quellen

Asymmetrische Augenleiden können zum Beispiel eine Augenverletzung als Ursache haben. Gregor von Tours berichtet von einem blinden jungen Mann, der zusätzlich eine mechanische Verletzung eines Auges erlitt, als dieses von einem Stock<sup>395</sup> durchstoßen wurde. Die Heilung erfolgte ebenso asymmetrisch: Das weniger geschädigte Auge erhielt nach dreitägigem Gebet seine Sehkraft zurück, das doppelt verletzte Auge konnte nach einem weiteren Tag im Gebet zwar nicht vollständig geheilt werden, aber fortan zwischen hell und dunkel unterscheiden.<sup>396</sup>

<sup>391</sup> Ἀμβροσία ἐξ Ἀθανᾶν [ἀτερό]πτ[ι]λλος. Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W4 (S. 10 f.); vgl. im attischen Dialekt: ἐτερόφθαλμος.

<sup>392</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 41 (S. 174), Zitat in Punkt 2.5.4.

<sup>393</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 60 (S. 179 f.), Zitat in Punkt 1.3.1.3.

<sup>394</sup> Vgl. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* I, S. 369 f. — Auf eine schwere Verletzung deutet auch die Beschreibung der Heilung einer solchen Verletzung mit dem Verb *reformare* hin, vgl. Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 41 (S. 174).

<sup>395</sup> Zu Augenverletzungen durch Dornen vgl. auch Schleusener-Eichholz, *Auge*, S. 421-430.

<sup>396</sup> *Homo ergo incola territorii Turonici annorum quasi viginti quinque, cum a febre lippitudinis gravaretur, decidentibus cataractis obstrictisque palpebris, valde caecatus est. Super quod malum adicitur et illud, quod a fuste percussus, disrupto visu, unus ei crepuit oculus. Iam enim*

Bezüglich der asymmetrischen Augenleiden legt Gregor von Tours seine mutmaßliche Vorlage, die *Regula Pastoralis*, auch wortwörtlich aus. Ein Kleriker war einseitig am Star erkrankt, denn sein Auge (*oculus*) war von einer hässlichen Wolke (*nubes tetra*) bedeckt. Er bekannte seine Sünden am Schrein des heiligen Martin und bat um Verzeihung. Seine Bitten wurden erhört und Eiter schoss – wohl unter Druck – aus seinem Gesicht (*purulentum nescio quid ex ore proiciunt*), wodurch der Supplikant auch die Heilung erfuhr.<sup>397</sup> Erstaunlich ist, dass Gregor anmerkt, der einäugige Geistliche sei nicht mehr in der Lage gewesen, das Licht zu sehen (*lumen ne videre possit*). Vermutlich zielt der Hagiograph hier ein weiteres Mal auf die Deutung der Augenleiden in der *Regula Pastoralis* ab, denn der Bittsteller konnte das weltliche *lumen* schließlich noch mit seinem gesunden Auge sehen. Auch Gregor der Große schreibt von einem einseitigen Phänomen, welches jedoch die Wahrnehmung des Lichtes gänzlich verhindert.<sup>398</sup> Ob die Einseitigkeit des Leidens in diesem Fall analog zum weltlichen Recht auf vergleichsweise minderschwere Verfehlungen zurückzuführen ist, muss aufgrund der knappen und wenigen derartigen Darstellung des Turoner Hagiographen allerdings offen bleiben. Da es sich im vorliegenden Beispiel um einen Geistlichen (*clericus*) handelte, könnte Gregor von Tours mit den Vergehen (*crimina*) auf Selbstgerechtigkeit und Stolz des Klerikers abgezielt haben. Die Heilung selbst folgte wieder gewohnten Mustern, symbolhaft begleitet von einer Lichterscheinung und streng linear, als sich der Geistliche nach einer durchwachten Nacht von der Kirche entfernte. Paulos von Ägina erwähnt in seiner Aufzählung der

---

*vigintiquinque annos in hac caecitate degebat. Admonitus ergo per visum, ad beatum tumulum venit, ubi orationi incumbens, die tertia unius oculi lumen recepit. Dehinc animatus hoc medicamine, attentius coepit orare. Quarta autem die oculus qui crepuerat reformato aperitur visu. Qui licet non tam clarus cernitur ut alter, tamen luminis beneficium praebet.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 41 (S. 174).

<sup>397</sup> *Clericus quidam, cuius oculus nubs tetra contexerat ac lumen ne videre possit arcebat, aedem beati confessoris adivit. Vigilata cum reliquis nocte, inlucescente caelo, dum de basilica procedit, visum, quem olim perdiderat, recipere meruit.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 34 (S. 171 f.).

<sup>398</sup> *Albuginem uero habet in oculo, qui ueritas lucem uidere non sinitur, quia arrogantia sapientiae seu iustitiae caecatur.* Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, lib. I, cap. XI (S. 168). Zur Erläuterung vgl. auch Hack, Gregor, S. 177 f. — Bezüglich der Hindernisse für den Eintritt in den Priesterstand, vgl. auch Lev 21,16-20 und die entsprechende Auslegung Gregors des Großen bei Hack, Gregor der Große, S. 176 ff.

Augenleiden keine Heilung durch austretenden Eiterschwall in seinem Werk, jedoch sind ihm vereiterte Augen an sich durchaus bekannt, wobei er solche Leiden schlicht als Eiter (ὑπόπυος) beziehungsweise als nagel- oder klauenartiges Phänomen (ὄνυξ) bezeichnet.<sup>399</sup>

Ein anderer unklarer hagiographischer Fall findet sich in den Mirakeln des Heiligen Julian. Hier ist zwar davon die Rede, dass einem Bittsteller nur ein Auge durch teuflischen Eingriff erkrankte, er aber dennoch keinem Beruf mehr nachgehen konnte, ein Umstand, der eher auf eine völlige Erblindung hindeutet. Der kritische Apparat erwähnt keine Textvariante, die eine Pluralform beinhalten würde, der Singular scheint also bereits im Original so von Gregor verwendet worden zu sein. Allerdings könnte *oculus* wie im klassischen Latein auch *pars pro toto* für den Begriff „Sehkraft“ stehen. Untermauert wird dieser Verdacht, weil er in der Folge um das Kreuz Christi auf seine blinden Augen (*oculi caeci*) bat, welche hierdurch auch geheilt wurden. Hier wiederum kennt der kritische Apparat umgekehrt keine Singularvariante.<sup>400</sup>

Ein Beispiel für eine asymmetrische Bestrafung und eine darauffolgende symmetrische Heilung findet sich ebenfalls in den Julian-Wundern. Ein Bittsteller verlor in zwei voneinander jeweils völlig unabhängigen körperlichen

---

<sup>399</sup> Vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 180).

<sup>400</sup> *Cum autem quidam ab eo loco a per incursum diabolicum oculum perdidisset et ad hospitium suum viduatus lumine infelicitate resederet, ac manibus propriis nihil laborare praevalens, spem ullam a alimonii non haberet, apparuit ei vir in visu noctis, commonens, ut ad beati basilicam ambularet; ibique, si devote suggerat, promittit auxilium inveniri. At ille nihil moratus, arrepto bacello, adminiculante puero, sanctum ingressus est locum. Qui post completa oratione archipresbiterum, qui tunc locum ipsum regebat, nomine Publium adivit, supplicans, ut oculis caecis Christi crucem inponeret. Erat enim valde religiosus. Quod ille, dura iactantiam evadere cupit, evitans, tenetur a caeco, nec omnino dimittitur, nisi quae petebat adimpleret. Tunc ille prostratus ante sepulchrum, diutissime martyris est suffragium inprecatus; deinde admotam oculis caecis manum, protinus ut signum crucis inposuit, visum iste recepit. Admiramini, quaeso, virtutem martyris, cum parum sit g exercere miracula, nunc etiam per manus discipulorum, adstipulante virtutis suae favore, publice operatur. Sed nec meritum discipuli fuit exiguum, cui haec praestita esse cernuntur.* Gregor von Tours, VI, cap. 22 (S. 123 f.)

Auseinandersetzungen jeweils die Sehkraft eines Auges. Nach dem Bekennen seiner Sünden erhielt er seine Sehkraft offensichtlich vollständig zurück.<sup>401</sup>

Die umgekehrte Situation eines symmetrischen Strafwunders an den Augen und einer asymmetrischen Heilung findet sich im *Liber in Gloria Martyrum*. Eine völlig blinde Novizin erlangte nach einem verlängerten Gebet und einer „Augenöffnungsvision“ vor dem heiligen Kreuz die Sehkraft eines Auges zurück.<sup>402</sup>

Klerikalisierung bedeutet für Gregor von Tours oftmals eine Moralisierung, somit könnte die Heilung auch als Zustimmung Gottes zum Eintritt in den Klerikerstand gedeutet werden, gewissermaßen als Zäsur, die weltliche Übel beendet.<sup>403</sup>

Die moderne Medizin unterscheidet die beidseitige Blindheit von der Einäugigkeit.<sup>404</sup>

#### 2.3.4. Hagiographische Bedeutung der Einäugigkeit

Ein spezielles Deutungsmuster konnte in den vorliegenden Quellen nicht festgestellt werden. Die geheilte einäugige Ambrosia auf Epidauros wird als anfänglich ungläubig bezeichnet, dennoch kam sie zum Tempel und wurde auch geheilt. Eine Fortsetzung dieses Motiv findet sich in der untersuchten christlichen Hagiographie jedoch nicht. Die Frage, ob einseitige Augenleiden – analog zur zeitgenössischen Rechtssprechung – auch im religiösen Sinn eine abgeschwächte Form der jeweils entsprechenden beidseitigen Augenleiden mit ihren jeweiligen übertragenen Bedeutungen darstellen könnten, oder ob Formulierungen im Singular als *pars pro toto* zu deuten sind, bleibt offen. Da Sehschwäche im Lateinischen über den Sammelbegriff *caecitas*<sup>405</sup> sprachlich nicht von Blindheit abgegrenzt werden konnte, waren asymmetrische Erkrankungs- beziehungsweise Heilungsprozesse vielleicht die bessere Alternative, um abgestufte, verzögerte oder teilweise Augenwunder in der

---

<sup>401</sup> *Quidam dum in seditione, quam commoverat, cum oculum amisisset, hominem qui ictum intulerat de basilica conabatur extrahere; quod dum agit, non modo amissi oculi non recepit lumen, verum etiam sensit, alium, quem sanum habuerat, obcaecari [...] peccata sua confiteretur [...] prostratus coram sancto sepulchro cum populo, qui tunc ad festivitatem advenerant, indulgens laedenti, et visum recepit.* Gregor von Tours, VJ, cap. 10 (S. 119).

<sup>402</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 5 (S. 40 f.), Zitat in Punkt 2.10.4.

<sup>403</sup> Vgl. Punkt 2.8.6, wo auch Thürlemanns Auffassung hierzu diskutiert wird.

<sup>404</sup> Vgl. ICD-10, H54.0 „Blindness, binocular“ bzw. ICD-10, H54.4 „Blindness, monocular“.

<sup>405</sup> Vgl. Punkt 2.1.1.



dramaturgisch gewollten Form sprachlich darzustellen. Mangels Deutungsangeboten in den untersuchten hagiographischen Quellen muss dies jedoch Spekulation bleiben.

## 2.4. *Decidentes cataractae* – Linsentrübungen, Grauer Star

### 2.4.1. Paläotypen

Bereits in den Ausschlusskriterien für den altjüdischen Priesterdienst wird der Fleck im Auge als eines von drei Augenleiden gesondert genannt.<sup>406</sup> Im Buch Tobit wird ebenfalls der Star thematisiert. Tobias heilte seinen starblinden Vater, indem er ihm die Augen mit Fischgalle salbte.<sup>407</sup> Nach einer halbstündigen Verzögerung löste sich der Fleck vom Auge und Tobias konnte ihn händisch entfernen. Die Heilung trat sofort ein.<sup>408</sup> Die Beschreibung des Vorgangs mutet wie eine medizinische Behandlung an, jedoch stammte das Rezept von einem Engel. Tobias gab also mit himmlischer Hilfe seinem erblindeten Vater das Augenlicht zurück. Die Forschung deutet Tobias aus christlicher Perspektive als Prototyp Christi, der dem heidnischen – und damit symbolisch ebenfalls blinden – Gottesvolk das Licht des Glaubens schenkt.<sup>409</sup> Hildegard von Bingen greift die Verbindung von Linsentrübung und Galle in anderer Form auf, indem sie die Beschaffenheit der trübenden Haut auf dem Auge mit der Haut der Gallenblase vergleicht und Schwarzgalle als eine mögliche Ursache dieses Leidens angibt, wie Schleusener-Eichholz darlegt.<sup>410</sup>

Gregor von Tours gibt die Geschichte verändert wieder, indem er die Starerkrankung des Tobit verschweigt, stattdessen verkürzend von einer Blindheit schreibt, die durch Herz und Leber eines Fisches ohne die fast halbstündige Verzögerung geheilt wurde.<sup>411</sup>

---

<sup>406</sup> Lev 21,17 ff., Zitat in Punkt 2.2.1.

<sup>407</sup> Im Griechischen steht der Fisch (ἰχθύς) später, zur Zeit des Neuen Testaments, als Akronym für „Jesus Christus, Sohn Gottes, Retter“ (Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ), also das christologische Heilsgeschehen, vgl. Weskott, Tobias, in: LCI IV, Sp. 320 ff.

<sup>408</sup> Tob 11,13-15: *Tunc sumens Tobias de felle piscis, linivit oculos patri suo. Et sustinens quasi dimidiam fere horam, coepit albugo ex oculis eius quasi membrana ovi egredi. Quem adprehendens Tobias traxit ab oculis eius statimque visum recepit.*

<sup>409</sup> Vgl. Feldbusch, Blindheit, in: LCI I, Sp. 307 f. — Zum blinden Gottesvolk vgl. auch das Bild der blinden Synagoge, Kaute/Lieball, Auge, Auge Gottes, in: LCI I, Sp. 222 ff. und Blindheit, in: LCI I, Sp. 307 f.

<sup>410</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 394.

<sup>411</sup> *Noveris, hunc [Tobias d.Ä./gr. Τωβίτ] fuisse caecum, cuius filius [Tobias d.J.], angelo comite dum iter ageret, in flumine piscem coepit, cuius indice angelo vor iecorque sublatum, patris*

Den erhaltenen Stelen von Epidauros zufolge heilte der Arztgott Asklepios keine Starkranken.

#### 2.4.2. Bezeichnungen

Das Phänomen der Linsentrübung bezeichnet Gregor von Tours bildlich oft als herabstürzende Wasserfälle im Auge (*decidentes cataractae*).<sup>412</sup> Diese Metapher lebt heute noch in der Medizin in der offiziellen Bezeichnung als „Katarakt“ fort und bezeichnet bei Gregor wohl übergreifend jede Form von sichtbarer punktueller oder flächiger Linsentrübung.<sup>413</sup> Daneben nutzt Gregor auch die Metapher der hässlichen Wolke (*nubes tetra*).<sup>414</sup> Auch die moderne Medizin kennt die *Cataracta diabetica* als wolkige oder schneeflockenartige Trübungen.<sup>415</sup> Das Endstadium, die Starblindheit, beschreibt Gregor als Blockade der Augenöffnungen durch die genannten Wasserfälle im Auge.<sup>416</sup>

Das Alte Testament und Gregor der Große greifen auf die Metapher des Flecks im Auge im Singular (*albugo*) zurück.<sup>417</sup>

Paulos von Ägina definiert den Star als Subtyp der Augengeschwüre (ἐλκη). Das auf und um die Regenbogenhaut auftretende Phänomen bezeichnet er als Fleck (ἄργεμον), also analog zur lateinischen Sprache.<sup>418</sup> Daneben benennt Paulos auch eine andere Gruppe ähnlicher Leiden, die er als oberflächliche Narben (οὐλή),

---

*subfumicat oculos, qui statim, fugatis tenebris, Lumen recepit.* Gregor von Tours, GC, cap. 39 (S. 322).

<sup>412</sup> Vgl. Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 41 (S. 174).

<sup>413</sup> Auch die WHO hält an der in die englische Sprache entlehnten lateinischen Bezeichnung „Cataract“ fest, vgl. ICD-10, H25, H26 und H28.

<sup>414</sup> Vgl. Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 34 (S. 171 f.).

<sup>415</sup> Vgl. Patzelt, Augenheilkunde, S. 54.

<sup>416</sup> *Decedentibus cataractis [...] oculorum aditus per quattuor annos haberet graviter obseratos.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 19 (S. 165 f.); ebenso in: Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 6 (S. 203).

<sup>417</sup> Besprechung aufgrund der singulären Verwendung und damit als potentiell einseitiges Phänomen unter Punkt 2.3.1.

<sup>418</sup> Vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 179).

weitere als Nebel (νεφέλιον) und tiefer liegende als λεύκωμα definiert.<sup>419</sup> Außerdem kennt Paulos als dritte Gruppe γλαύκομα und Katarakte (ὕπόχυμα), die nach seinen Ausführungen in einigen Fällen sogar ohne Chirurgie heilbar sind;<sup>420</sup> abseits dieser Augenerkrankungen und deren nichtoperativen Behandlungsmöglichkeiten beschreibt er in seinem Buch über die Chirurgie aber auch die Durchführung eines klassischen Starstichs.<sup>421</sup>

Die spätantike Medizin unterscheidet also analog zur Hagiographie zwischen einem punktuellen und einem flächigen Typ der Linsentrübung. Die Unterscheidung in der Hagiographie scheint dabei jedoch auf die begriffliche Ebene beschränkt zu sein, eine nach punktueller oder flächiger Linsentrübung differenzierte Deutung der Phänomene konnte nicht festgestellt werden. Die moderne Augenmedizin klassifiziert zwar die altersbedingten Katarakte unabhängig von ihrer Form, unterscheidet aber innerhalb dieser Definition nochmals die Subtypen *Cataracta senilis coronaria*, *corticalis* und *punctata*.<sup>422</sup> Katarakte können zwar grundsätzlich in jedem Lebensalter auftreten. Dennoch sind 90% aller Fälle die rein altersbedingte *Cataracta senilis*. Bestimmte Infektionen einer Schwangeren können jedoch bereits eine Linsentrübung, eine *Cataracta congenita*, des ungeborenen Kindes zur Folge haben. Fälle von Katarakten im jüngeren Lebensalter bezeichnet man als präsenile

---

<sup>419</sup> Τὰς ἐπιπολῆς μὲν γινομένης ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς οὐλὰς οἱ μὲν αὐτὸ δὴ μόνον οὐλὰς, οἱ δὲ νεφέλια καλοῦσι, τὰς δὲ διὰ βάθους λευκώματα. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 181). — Λεύκωμα wohl < λευκώ „weißen“.

<sup>420</sup> Vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 184). — Γλαύκομα wohl < γλαυκός „hell, schimmernd, leuchtend“; vgl. ICD-10 H40.

<sup>421</sup> Vgl. Paulos von Ägina, lib. VI, cap. 21 (S. 60 ff.). — Nach Ansicht der modernen Augenmedizin existiert keine medikamentöse Behandlungsmethode für Katarakte, vgl. Patzelt, Augenheilkunde, S. 53; medizinische Forschungen des Jahres 2015 deuten jedoch auf die Entwicklung einer medikamentösen Therapie in naher Zukunft hin, vgl. das Abstract zu Roy A. Quinlan: Drug Discovery. A new dawn for cataracts, in: Science 350, Nr. 6261, S. 636 f. (6.11.2015).

<sup>422</sup> Vgl. ICD-10 H25.0 „Senile cataract“. Bernd Graubner verdeutscht diese Subtypen mit den Bezeichnungen „Senile subkapsuläre Katarakt (anterior) (posterior)“ bzw. „Wasser-Speichen-Katarakt“, vgl. Graubner, ICD-10-GM 2014, S. 265.

Katarakte und sind heute für die Hälfte aller Erblindungsfälle weltweit verantwortlich.<sup>423</sup>

#### 2.4.3. Hagiographische Bedeutung

Die zeitgenössische Hagiographie deutet diese Phänomene naturgemäß anders. Gregor von Tours kritisiert die medizinische Behandlung des Stars als schlechtere Behandlung im Vergleich zum Erleben eines Mirakels;<sup>424</sup> dies entspricht seiner grundlegenden Ablehnung der Medizin.<sup>425</sup> Auftauchen und Verschwinden des Phänomens ist für ihn eine tendenziell religiöse Angelegenheit und die Beschreibung als hässliche Wolke (*nubes tetra*) impliziert bereits, dass Gregor von Tours auch diesem Phänomen eine deutlich negative Konnotation gibt und sich damit wiederum in die jüdisch-christliche Deutungstradition stellt. Gregor der Große bezeichnet in seiner *Regula Pastoralis* jedoch den Star im Vergleich zu Gregor von Tours eher nüchterner als Fleck im Auge (*albugo in oculo*), nennt aber dieses Leiden – analog zu seiner Vorlage im Buch Leviticus – auch ein Ausschlusskriterium für den Priesterdienst, da es ein Zeichen für Anmaßung von Weisheit und Gerechtigkeit sei.<sup>426</sup>

#### 2.4.4. Beispiele für Star-Blindheit

Gregor von Tours beschreibt regelmäßig das Endstadium der Starkerkrankung, also Einäugigkeit oder *caecitas* infolge einer vollständigen Linsentrübung. Der Starstich wurde also offenbar zu jener Zeit im Einzugsgebiet der beschriebenen Kulte nicht flächendeckend praktiziert. Der Erzdiakon Leonastis Biturigus, der an flächiger Linsentrübung litt und – wohl aus unterschwellig unterstelltem Stolz im Sinne der *Regula Pastoralis* Gregors des Großen – mit einer langsam einsetzenden Heilung am

---

<sup>423</sup> Vgl. Patzelt, Augenheilkunde, S. 52 ff.

<sup>424</sup> Vgl. Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 19 (S. 165 f.).

<sup>425</sup> Vgl. Punkt 1.3.1.2.

<sup>426</sup> *Albuginem uero habet in oculo, qui ueritas lucem uidere non sinitur, quia arrogantia sapientiae seu iustitiae caecatur.* Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, lib. I, cap. XI (S. 168). Zur Erläuterung vgl. auch Hack, Gregor der Große, S. 177 f.

Schrein des Heiligen Martin nicht zufrieden war, erstrebte schnellere und völlige Heilung durch einen jüdischen Arzt.<sup>427</sup> Durch dessen Behandlung fiel er nicht nur in den ursprünglichen Zustand zurück, sondern erblindete endgültig.<sup>428</sup> Möglicherweise ist dieser Ausgang der Episode die metaphorische Grube im Matthäus-Evangelium, in welche er fiel, weil er sich dem Anhänger einer symbolisch blinden Religion anvertraut hatte.<sup>429</sup> Auch die als Strafe erworbene Blindheit könnte in Zusammenhang mit der symbolischen Blindheit des Juden stehen und die ursprüngliche Starkerkrankung als ein Sinnbild für den Stolz gedeutet werden, der ihn vom Vertrauen auf göttliche Heilung entfernt und von der Dankbarkeit für die bereits erhaltene teilweise Heilung abgehalten hatte.<sup>430</sup> So wie der Jude Jesus nicht als den wahren Messias anerkannte, so erkannte der Erzdiakon nicht die Hilfe des Heiligen als einzig zulässig an. Die metaphorische Verknüpfung von Judentum und Linsentrübung findet sich Schleusener-Eichholz zufolge auch bei Hugo von St. Viktor wieder, wo der Fleck (*albugo*) im Auge, ähnlich wie in der *Regula Pastoralis*, als Selbstgefälligkeit des jüdischen Volkes gedeutet wird.<sup>431</sup>

Eine Frau war durch eine wohl unbehandelte Starkerkrankung zu einer Blinden (*caeca*) geworden und erbat Hilfe bei der Heiligen Monegunde. Sie erlangte die Heilung,

---

<sup>427</sup> Der Name *Bituricus* des Erzdiakons ist vermutlich eine Herkunftsbezeichnung für die Region in Nordost-Aquitaniens um die Stadt *Bituricae*. — Jüdische Ärzte waren im zeitgenössischen Gallien schwächer vertreten als in benachbarten Regionen, vgl. MacKinney, *Medicine*, S. 94.

<sup>428</sup> *Leonastis Biturigus archidiaconus, decedentibus cataractis, lumen caruit oculorum. Qui cum, per multos medicos ambulans, nihil omnino visionis recipere possit, accessit ad basilicam beati Martini; ubi per duos aut tres menses consistens et ieiunans assidue, lumen ut reciperet flagitabat. Adveniente autem festivitate, clarificatis oculis cernere coepit; regressus quoque domum, vocato quodam Iudaeo, ventosas, quorum beneficio oculis lumen auget, humeris superponit. Decedente quoque sanguine, rursus in rede viva caecitate redigitur. Quod cum factum fuisset, rursum ad sanctum templum regressus est. Ibique iterum longo spatio commoratus, lumen recipere non meruit. [...] Quando caelestem accipere meruerit medicinam, terrena non requirat studia.* Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 6 (S. 203).

<sup>429</sup> Matt 15,14, Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>430</sup> Petrus Lombardus, In ps. 47: *Quicumque est in hac civitate (sc. ecclesia) audit et videt; qui vero extra est, caecus est*, z.n. Schleusener-Eichholz, *Auge*, S. 546. — Vgl. in diesem Zusammenhang auch den zeitgenössischen propagandistischen Topos der blinden *Synagoge* und der sehenden *ecclesia* als gegensätzliches Paar in der Kunst in Kaute/Lieball, *Auge, Auge Gottes*, in: LCI I, Sp. 222 ff. und Feldbusch, *Blindheit*, in: LCI I, Sp. 307 f.

<sup>431</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, *Auge*, S. 395.

vielleicht auch deswegen, weil sie – im Gegensatz zum oben genannten Erzdiakon – nur auf die Macht der Heiligen Monegunde vertraute.<sup>432</sup>

Die Augen des starblinden Diakons Theudomeris/Theodomeris wurden am Schrein des heiligen Martin über Nacht geheilt. Sein Leiden, welches vier Jahre lang andauerte, hatte seine Augenöffnungen verschlossen.<sup>433</sup> Der unbehandelte Star führte also auch hier zur Blindheit. Ein Hinweis auf eine Verfehlung findet sich zwar nicht, jedoch wird der Bittsteller über seine Bezeichnung als Diakon explizit als Kleriker genannt. Ein Zusammenhang zwischen dem Augenleiden und einer „Gottesblindheit“ in seinem Stand als Geistlicher erscheint damit zumindest möglich, zumal die „Nacht in Tränen und Gebeten“ auf einen umfangreichen Reueritus und folglich auf entsprechende vorangegangene Verfehlungen hindeutet.<sup>434</sup>

---

<sup>432</sup> *Mulier erat caeca, quae adducta ad eam, deprecata est, ut ei manus inponeret. [...] Tunc commota Dei famula, luminibus sepultis manus inposuit, statimque reseratis cataractis, mundum late patentem quae fuerat caeca prospexit.* Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 289). – Weitere Auswertung in Punkt 2.10.2.

<sup>433</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 19 (S. 165 f.), Zitat in Punkt 2.4.2. — Mit Augenöffnungen sind also die Pupillen und nicht seine Lider gemeint, wie im Falle der *palpebrae coniunctae*, die wohl eher den Augenentzündungen zuzuordnen sind, vgl. Punkt 2.5.5.

<sup>434</sup> *Noctem totam lacrimis et orationibus deductam [...] luciscente autem die, reseratis cataractis luminum, lumen videre promeruit.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 19 (S. 165 f.).

## 2.5. *Lippitudo* und andere Augenentzündungen

### 2.5.1. Paläotypen

Bereits das Buch Leviticus nennt die Triefäugigkeit, eine spezielle Form der Augenentzündung, nach der Blindheit und vor dem Fleck im Auge, als zweites von drei Augenleiden, welches ein Hindernis für den Eintritt in den israelitischen Priesterstand darstellt.<sup>435</sup>

Permanent triefende Augen scheinen daneben im alten Rom eine Volkskrankheit gewesen zu sein. Achim Hack verweist bezüglich dieser Krankheit auf eine Quelle, die von römischen Soldaten in Britannien mit Triefäugigkeit berichtet und in einem Beitrag Anthony Birleys eine eingehendere Untersuchung erfährt.<sup>436</sup> Horaz charakterisiert die Triefäugigen seiner Zeit als ebenso Tratsch verbreitend wie die Barbieri, da sie zwar als arbeitsunfähig galten, aber dennoch zahlreiche Gespräche führen konnten.<sup>437</sup>

Schleusener-Eichholz verweist auf die umfangreiche Rezeption der alttestamentarischen Erzählung der triefäugigen und fruchtbaren Lia und der ihr gegenübergestellten unfruchtbaren Rachel mit gesunden Augen.<sup>438</sup> Bemerkenswert ist, dass auch Gregor der Große in diesem Zusammenhang zu einer differenzierteren Bewertung der *lippitudo* als in seiner *Regula Pastoralis* kommt.<sup>439</sup>

Die Stelen auf Epidauros nennen keinen Fall von Triefäugigkeit.

---

<sup>435</sup> Lev 21,17 ff., Zitat in Punkt 2.2.1.

<sup>436</sup> Vgl. Hack, Gregor der Große, S. 178; Anthony Birley: A Case of Eye Disease (*Lippitudo*) on the Roman Frontier in Britain, in: *Documenta ophthalmologica* (International Society for Clinical Electrophysiology of Vision) 81 (1992), S. 111-119.

<sup>437</sup> *Omnibus et lippis notum et tonsoribus esse*. Horaz, Satiren, lib. 1, cap. 7 (S. 76); vgl. auch Birley, Eye Disease, S. 111. — Die zeitgenössische Medizin rät den *lippi* sogar zum Spaziergehen, wie in Punkt 2.5.2 noch dargestellt wird.

<sup>438</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 396-401.

<sup>439</sup> *Lia uero lippa et fecunda est, quia actiua uita, dum occupatur in opere, minus uidet, sed dum modo per uerbum, modo per exemplum ad imitationem suam proximus accendit, multos in bono opere filios generat*. Gregor der Große, *Homiliae in Hiezechielem*, lib. II, cap. 10 (S. 232); vgl. auch Schleusener-Eichholz, Auge, S. 399.



### 2.5.2. Bezeichnungen

Die lateinische Sprache hat einen eigenen Wortstamm für das Phänomen der Triefäugigkeit (*lipp-*), aus dem sich sowohl die Bezeichnung für den Betroffenen (*lippus*), für das Leiden (*lippitudo*), aber auch für „wässrige Augen haben“ (*lippio*) und „triefäugig sein“ (*lippiens*) ableitet. Gregor von Tours kennt auch fiebrige Entzündungen, die andere Augenleiden auslösen können.<sup>440</sup>

Weiterhin fand sich in den untersuchten östlichen hagiographischen Quellen auch die schlichte Bezeichnung Augenentzündung (λύμη τοὺς ὀφθαλμούς) für das Leiden.<sup>441</sup>

Der Mediziner Paulos von Ägina definiert die Triefäugigkeit (ὀφθαλμία) als Subtyp der Augenrötungen (τάραξις).<sup>442</sup> Er unterscheidet zwar grundsätzlich die rein äußerliche Augenentzündung (φλεγμονή) von den triefenden Augen (ἐπιφορά ῥεῦμα), verweist aber auch auf weitere Krankheitsbilder, die beide Symptome aufzeigen.<sup>443</sup> Die ὀφθαλμία als Kombination aus Tränenfluss und Entzündung ist für Paulos also weder zwingend noch singulär, denn er kennt auch andere Tränenflüsse mit und ohne Entzündung.<sup>444</sup>

Die moderne Augenheilkunde fasst Störungen des Tränensystems in der ICD-10-Kategorie H04 zusammen und kennt als mögliche Ursachen des Subtypus Epiphora hauptsächlich Tränenabflussstörungen und seltener die Hypersekretion der Tränendrüse; paradoxerweise können gerade trockene Augen (Keratoconjunctivitis sicca) ebenfalls zu Epiphora führen.<sup>445</sup>

---

<sup>440</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 41 (S. 174), Zitat in Punkt 2.5.4.

<sup>441</sup> Vgl. Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως, cap. 56 (S. 120).

<sup>442</sup> Zu den grundsätzlichen Definitionen vgl. den entsprechenden Abschnitt Περί ταραχῆς καὶ ἰδίως ὀφθαλμίας, Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 171).

<sup>443</sup> Zur φλεγμονή vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 171). — Zu den ἐπιφορά ῥεῦμα vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 173).

<sup>444</sup> Ἐπὶ δὲ τῶν ἄνευ φλεγμονῆς ρευματιζομένων ἢ καὶ συν φλεγμοῇ μέν. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 173).

<sup>445</sup> Vgl. Patzelt, Augenheilkunde, S. 34; vgl. auch ICD-10, H04 „Disorders of lacrimal system“ mit den dort genannten Subtypen H04.1 „Keratoconjunctivitis sicca“ und H04.2 „Epiphora“.

Hinsichtlich der Therapie unterscheiden sich die beiden artverwandten Krankheiten jedoch deutlich voneinander. Paulos empfiehlt die Karenz von äußeren Einflüssen wie Sonne, Rauch, Staub, oder Wind im Falle der *τάραξις*, um sofortige Heilung der geröteten und zu feuchten Augen zu erwirken.<sup>446</sup> Die *οφθαλμία* bedürfe aufgrund ihrer innerlichen Auslöser einer längeren Zeit zur Heilung. Paulos schlägt als Therapie, zusätzlich zur Karenz von Reizungen, unter anderem eine Kombination aus Fasten, Wassertrinken und Spazierengehen vor und prognostiziert eine Besserung nach drei bis fünf Tagen.<sup>447</sup> Gerade der Vorschlag des Spazierengehens passt sehr gut zum Vorwurf des Tratschens nach Horaz.<sup>448</sup> Birley führt daneben noch Reisen (*journeys*) sowie abnorme Gewohnheiten (*irregular habits*) als Ursachen der *lippitudo* in römischer Zeit an.<sup>449</sup> Weiterhin beschreibt Paulos von Ägina die Konsistenz der bei der Ophthalmie austretenden Flüssigkeit: So soll bei dicker Flüssigkeit auf Arzneien zurückgegriffen werden, die keinen verdickenden, sondern einen verteilenden, verflüssigenden und ausscheidenden Effekt haben.<sup>450</sup> Er definiert auch drei Augenkrankheiten, die im Griechischen als Komposita der Ophthalmie bezeichnet werden, es sind dies konkret die *ψωροφθαλμία*, die *ξηροφθαλμία* und die *σκληροφθαλμία*. Die drei Leiden werden als Augenentzündungen ohne Tränen definiert.<sup>451</sup> Diese weiteren bei Paulos

<sup>446</sup> Ἡ μὲν τάραξις ὑγρότης ἐστὶ τοῦ ὀφθαλμοῦ καὶ θερμότης σὺν ἐρεύθει περιπτῶ τοῦ κατὰ φύσιν οὐκ ἐκ τοῦ σώματος ἀλλ' ὑπὸ τινος ἔξωθεν αἰτίου γενομένη, οἷον ἡλίου, καπνοῦ, κονιορτοῦ, ἐλαίου· διὸ καὶ λύεται τάχιστα χωριζομένης τῆς αἰτίας. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 171). — Zum Wind als möglicher Ursache: Der Übersetzer Berendes weist darauf hin, dass hier anstatt ἐλαίου wohl ἀνέμου gemeint war, wie schon Cornarius gelesen haben will; auch sachlich würde „Wind“ besser als „Öl“ passen, vgl. [Paulos von Ägina], I. Berendes (Hg., Übers.): Paulos von Ägina des besten Arztes sieben Bücher, lib. III, cap. 22 (S. 205, Anm. 2).

<sup>447</sup> Καὶ ἡ ὀφθαλμία δὲ τάραξις τίς ἐστὶν οὐ μόνον ἔξωθεν ἀλλὰ καὶ χωρὶς φανεραῖς αἰτίας γινομένη καὶ ἐπιμένουσα ἕως τρίτης ἢ τετάρτης ἢ καὶ πέμπτης ἡμέρας· Θεραπεύεται δὲ ῥᾶστα τῶν ἔξωθεν ἐρεθιστικῶν παραφυλακῇ, ὀλιγοσιτία, ὑδροποσία ἢ περιπάτῳ, εὐλυσίᾳ κοιλίας. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 171).

<sup>448</sup> Vgl. Punkt 2.5.1.

<sup>449</sup> Vgl. Birley, Eye Disease, S. 111.

<sup>450</sup> Παχὺς δὲ ὄντος τοῦ τὴν ὀφθαλμίαν ποιοῦντος ὑγροῦ φαρμάκοις χμηςόμεθα μήτε ἐμπλάισσουσι μήτε παχύνουσι τὰ ὑγρά, ἀλλὰ διαχεῖν τε καὶ ὑγραίνειν καὶ ἐκκρίνειν δυναμένοις, οἷον ἐστὶ τὸ Χιακόν. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 172).

<sup>451</sup> Vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 174 f.).

dargestellten Krankheitsbilder könnten mit den verklebten Augenlidern (*palpebrae coniunctae*) bei Gregor von Tours übereinstimmen, da beispielsweise Rötungen, Rauheit und ähnliches erwähnt werden, jedoch ist bei Paulos nirgends explizit von den verschlossenen Lidern die Rede, welche auch in der zeitgenössischen Kunst eine leicht interpretierbare und damit sehr beliebte Darstellungsform waren.<sup>452</sup> Daneben ist bei Gregor von Tours von einem „dichten Schleier der Finsternis“ (*oculi crassa caliginis nube contexti*) die Rede, ausgelöst von trockenen und fest verschlossenen Lidern; das Phänomen führte ebenfalls zu faktischer Blindheit.<sup>453</sup> Diese Beschreibung erinnert zwar an das Endstadium der von Paulos von Ägina dargestellten trockenen Augenentzündungen, explizit beschrieben ist ein solcher Verschluss bei Paulos jedoch nicht.

### 2.5.3. Deutung(en)

Gregor der Große deutet die Trifügigkeit dahingehend aus, dass er den Erkrankten bezichtigt, er würde die göttliche Wahrheit zwar erkennen, aber dieser sozusagen sehenden Auges entgegenhandeln.<sup>454</sup> Andere Formen der Augenentzündung waren dieser wohl abschließenden Aufzählung zufolge im Umkehrschluss also keine *macula* und damit unschädlich für die Berufung zum Gottesdienst.

Auch bezüglich der Trifügigkeit übernahm Gregor von Tours wohl die Deutungstradition des Judentums, die Gregor der Große für das Christentum

---

<sup>452</sup> Vgl. Jaeger, Heilung, S. 16, 25 ff. — Τράχωμα < τράχυτης (Rauheit), vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 176).

<sup>453</sup> Zu den *oculi crassa caliginis nube contexti* vgl. Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 57 (S. 196); die Alternativbedeutung „geistige Blindheit“ verbietet sich hier aus dem Kontext durch den direkten Bezug auf das Auge als Organ. — Die faktische Blindheit lässt sich deuten aus der Formulierung *Quodam gluttino coniunctis palpebribus fuerant obserati [...] et quod super deerat viro*. Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 57 (S. 196).

<sup>454</sup> *Lippus uero est, cuius ingenium ad cognitionem ueritas emicat, sed tamen hoc carnalia opera obscurant*. Gregor der Große, Regula Pastoralis, lib. I, cap. XI (S. 168); vgl. auch Hack, Gregor der Große, S. 177 f. — Im Gegensatz dazu ist die Blindheit im übertragenen Sinne das tatsächliche eigene Unvermögen, die (göttliche) Wahrheit zu erkennen; diese Bedeutung findet sich auch im mhd. Begriff *blint* beziehungsweise *plint* wieder, vgl. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 572 ff.

adaptiert hatte, wie einige Charakterisierungen von Klerikern mit Augenleiden in seinem Werk vermuten lassen.<sup>455</sup>

Gregor von Tours berichtet, übereinstimmend mit Paulos von Ägina, in seinem Geschichtswerk von Triefäugigkeit, welche offenbar durch Rauch akut ausgelöst wird. Konkret hinderte diese *lippitudo* einen Sklaven namens Leuchadius daran, den Beruf des Kochs zu ergreifen.<sup>456</sup> Ähnlich der Blindheit schränkten in diesem Fall also die gereizten und tränenden Augen die Arbeitsfähigkeit zumindest soweit ein, dass Gregor dies für erwähnenswert hält. Eine metaphorische Deutung des Rauchs als teuflisches Phänomen, wie sie von anderen christlichen Autoren in Zusammenhang mit der *lippitudo* angestellt wird, findet sich bei dem Turoner Hagiographen nicht.<sup>457</sup>

#### 2.5.4. Beispiele für Augenentzündungen

Einem bezüglich der Trinität widersprechenden Spanier riet Gregor im Dialog, seine "triefenden Augen" zu salben, um das „Licht apostolischer Verkündigung“ zu empfangen.<sup>458</sup> Möglicherweise unterstellte Gregor dem Spanier aufgrund seiner – wohl arianischen – Glaubensthesen, die göttliche Wahrheit bewusst zu missachten und spricht daher bildlich von dessen *oculi lippi*, da der Spanier sich gegen die offizielle Religion stellte, welche durch den Papst, der wohl als Nachfolger der Apostel gemeint ist (*lux praedicationis apostolicae*), vertreten wurde. Gregor stellt sich damit auch in die Tradition seines Vorgängers Martin, der ebenfalls ein strenger Verfechter der orthodoxen Lehre war.<sup>459</sup> Hier fügt sich die von Schleusener-Eichholz dargestellte Ansicht Gilberts von Nogent ein, der die geistige *lippitudo* denen

---

<sup>455</sup> Am deutlichsten wird dies in einem wohl fiktiven Dialog Gregors mit einem Arianer, vgl. Gregor von Tours, HF, lib. VI, cap. 40 (S. 312), Zitat in Punkt 1.3.1.2. Gerade solche Dialoge hatten für denn Turoner Hagiographen eine besondere Bedeutung, vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 14.

<sup>456</sup> *Sed quia lippis erat in adolescentia oculis, quibus fumi acerbitas non congruebat.* Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 48 (S. 257).

<sup>457</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, *Auge*, S. 412 ff.

<sup>458</sup> Gregor von Tours, HF, lib. VI, cap. 40 (S. 312), Zitat in Punkt 1.3.1.2.

<sup>459</sup> Vgl. Ewig, *Martinskult*, S. 375. — Verschärfend kommt hinzu, dass Tours zeitweise von den arianischen Westgoten besetzt war, vgl. ebd. S. 374.

unterstellt, die unpassend von Gott denken.<sup>460</sup> Der Anspruch auf die Interpretationshoheit des Klerus wird gewissermaßen auf eine Art Auslegungsmonopol zugespitzt, welches die päpstliche Auslegung der Heiligen Schrift zur einzigen Wahrheit erhebt und daneben keine andere Interpretation zulässt. Das empfohlene Heilmittel (*collyrium*) wird in der mittellateinischen Literatur auch mit der Bedeutung „brüderliche Liebe“ eingesetzt, wie Schleusener-Eichholz anmerkt.<sup>461</sup>

Auch Bischof Berthramnus litt an "triefenden Augen" (*oculi a lippitudine gravabantur*) und ließ – in seiner Funktion als Metropolit und gemäß der Anordnung König Gundovalds – den Faustinus anstatt den Nicetius zum Bischof der Stadt Dax weihen. Dies war offenbar ein kirchenpolitisch gewichtiger Vorgang: Bischof Orestes von Bazas leugnete hinterher beim König die Teilnahme an der Zeremonie.<sup>462</sup> Die *lippitudo* des übergeordneten Metropoliten Bertram von Bordeaux verhinderte angeblich dessen Eingreifen, als sein untergeordneter Bischof Palladius von Saintes widerrechtlich die Weihe des Faustianus zum Bischof von Dax durchführte.<sup>463</sup> Möglicherweise hatte Bertram damit – zumindest aus der Sicht Gregors von Tours – bewusst entgegen der göttlichen Wahrheit gehandelt und wurde daher, analog zur *Regula Pastoralis*, als triefäugig beschrieben; dafür spricht, dass Faustianus, nach einem neuerlichen Wandel der politischen Verhältnisse, schließlich doch durch

---

<sup>460</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 402.

<sup>461</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 402; Habel und Gröbel führen hierfür nur die Bedeutung als Augensalbe an, vgl. Habel, Glossar, Sp. 68; Niermeyer listet den Begriff nicht.

<sup>462</sup> Gregor von Tours, HF, lib. VII, cap. 31 (S. 350-352, hier S. 351 f.).

<sup>463</sup> *Oculi metropolis mei valde doloribus artabantur*. Gregor von Tours, HF, lib. VIII, cap. 2 (S. 371 f.).

Nicetius ersetzt wurde.<sup>464</sup> Weiterhin schien Bertram der verbotenen Reliquienteilung nicht abgeneigt gewesen zu sein, wie aus demselben Kapitel hervorgeht.<sup>465</sup>

Ein Mädchen mit tiefenden Augen war fast erblindet durch ihren enormen Tränenfluss.<sup>466</sup> Ihr Vater brachte sie zum Schrein des Heiligen Julian und reichte dort den Armen Speise und Trank. Plötzlich verspürte seine Tochter einen Schmerz im Kopf und bat um einen „kleinen Schlaf“. Zur Essenszeit ließ sie sich zum Altar führen und dankte dort Gott für die im Schlaf erhaltene Heilung. Sie kehrte mit dem freudigen Vater heim.<sup>467</sup> Hier erscheint das in den Asklepioswundern von Epidauros häufig beschriebene Motiv des Heilschlafes an der Kultstätte;<sup>468</sup> hinzu tritt eine Art punktueller Fasten, da das Mädchen zur Essenszeit Gott am Altar ihren Dank sagt, also für den Ritus implizit auf die Einnahme der Mahlzeit verzichtet. Dass auch die Medizin für bestimmte Typen der Trifügigkeit relativ schnelle Heilung durch therapeutisches Fasten verheißt, könnte natürlich auch reiner Zufall sein, diese Parallele fällt aber beim Vergleich der Quellen zumindest auf.<sup>469</sup> Zuvor hatte ihr Vater – gewissermaßen als ihr Vertreter und in einer Art Vorleistung, ähnlich der

---

<sup>464</sup> Gregor von Tours, HF, lib. VIII, cap. 20. — Nach der Bischofsliste von L. Duchesne für das historische Bistum Dax wird an fünfter Stelle schließlich doch *Nicetius* mit der Bemerkung *Installé à la place du précédent* genannt, zuvor an vierter Stelle *Faustianus* mit dem Zusatz *Ordonné irrégulièrement en 584; écarté au concile de Mâcon, en 585*. Seine Informationen basieren allerdings ebenfalls ausschließlich auf Gregors Geschichtswerk, vgl. L. Duchesne: *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 2: L' Aquitaine et les Lyonnaises*, S. 97, insbesondere Anm. 3 und 4.

<sup>465</sup> Vgl. Punkt. 2.10.4.

<sup>466</sup> Den Angaben des Editors B. Krusch zufolge steht in der handschriftlichen Überlieferung unter dem zu dieser Episode sachlich unpassenden Titel *De caeco inluminato* die Ergänzung *puella oculis pene caecata* im Inhaltsverzeichnis, vgl. Gregor von Tours, VJ, capitula, Anm. 1 (S. 113).

<sup>467</sup> *Puella quaedam lippis oculis et, nimio imbre lacrimarum profluente, pene caecata. Cuius pater, audita virtute martyris gloriosi, cum ea ad basilicam sanctam properat, celebratisque vigiliis, mane pauperibus qui ad matriculam illam erant cibum potumque protulit. Aepulantibus vero illis, subito puella capitis dolore se torqueri proclamat et, ut modico sopori indulgeator, inplorat. Qua quiescente, cum convivae aepulum adplicarent, illa surrexit et ad sanctum se altare ducere poscit. Antequam solo prostrata fuisset et adtente Domini misericordia deprecaretur, restrictis lacrimis, purgatis lippitudine oculis, laeta surrexit. Tunc, patre gaudente, domi redditur sana.* Gregor von Tours, VJ, cap. 38 (S. 130).

<sup>468</sup> Vgl. Punkt 2.8.1.

<sup>469</sup> Vgl. Paulos von Ägina zur ὁφθαλμία: Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 171), Zitat in Punkt 2.5.2.

Buße oder dem Gebet in anderen Episoden – vor ihrer Heilung die Armen gespeist. Das Konzept der Erbschuld wird hier völlig ins Positive verkehrt: Das Kind profitierte von den guten Taten einer Vorgängergeneration, ähnlich der Großmutter, die im 4. Buch der Martinswunder ein Heilungswunder für ihr Enkelkind erflehte.<sup>470</sup> Die Armenspeisung des Vaters war also augenscheinlich ein stellvertretendes Ritual, das die Würdigkeit der Tochter für ein Heilungsmirakel öffentlich sichtbar zeigen sollte. Somit erfüllt sich auch hier wieder der lineare Ablauf des Wunders: Der allwissende Gott wäre sicher in der Lage gewesen, die Vorleistung oder die gute Gesinnung der Bittstellerin beziehungsweise ihres Vertreters vorherzusehen, wartete aber mit dem Wunder, bis die Buße, das Gebet, oder die gute Tat öffentlich sichtbar und abgeschlossen war. Analog dazu – und typisch für ein Heilungsmirakel am Schrein – kann auch der Heilige als Wundervermittler ebenfalls als eine Art Stellvertreter interpretiert werden, indem er dem Mädchen Gottes Wohlwollen durch die Heilung zeigte.<sup>471</sup> Somit waren insgesamt vier Parteien an diesem Wunder beteiligt.

Der bereits weiter oben behandelte Fall eines Mannes aus der Umgebung von Tours umfasste unter anderem eine fiebrige Augenentzündung, welche der Betroffene als Kleinkind erlitten hatte. Die beschriebene Erkrankung zog offenbar das gesamte Sehorgan in Mitleidenschaft, da Gregor eine Linsentrübung und zusätzlich verschlossene Lider erwähnt.<sup>472</sup> Die Folgen der Augenentzündung wurden nach drei Tagen durch ein Wunder geheilt. Nachdem der Mann einen weiteren Tag gebetet hatte, stellte sich zumindest eine Lichtwahrnehmung auf dem mechanisch beeinträchtigten Auge ein.<sup>473</sup>

---

<sup>470</sup> Vgl. Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 17 (S. 204), weitere Auswertung in Punkt 2.2.3.

<sup>471</sup> Vgl. Punkt 2.11.

<sup>472</sup> Zitat in Punkt 2.3.3. Es handelte sich also keinesfalls um einen klassischen Altersstar, vielleicht aber um die Linsentrübung, welche die WHO als *Infantile, juvenile and presenile cataract* listet, vgl. ICD-10, H26.0. — Die Beschreibung erinnert an die mit „Leim verbundenen trockenen Augenlider“ (*arefactis palpebris glutino coniunctis*) bei Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 29 (S. 169 f.), Zitat in Punkt 2.5.5.

<sup>473</sup> *Homo ergo incola territorii Turonici annorum quasi viginti quinque, cum a febre lippitudinis gravaretur, decidentibus cataractis obstrictisque palpebris, valde caecatus est. Super quod malum adicitur et illud, quod a fuste percussus, disrupto visu, unus ei crepuit oculus. Iam enim vigintiquinque annos in hac caecitate degebat. Admonitus ergo per visum, ad beatum tumultum venit, ubi orationi incumbens, die tertia unius oculi lumen recepit. Dehinc animatus*

Wein, der in bleihaltige Mulden am Grab des Heiligen Benignus gegossen worden war, heilte Gregor von Tours selbst von seiner Triefäugigkeit.<sup>474</sup> Der Hagiograph und Protagonist bleibt dem Leser allerdings eine Erklärung schuldig, ob er als Kleriker gegen die göttliche Wahrheit gehandelt hatte und deswegen mit triefenden Augen bestraft worden war; auch van Dam erwähnt den Fall ohne Deutung.<sup>475</sup>

Bemerkenswert ist, dass auch Paulos von Ägina eine flüssige Arzneimischung empfiehlt, die auf Safran und Wein basiert. Diese Substanz sei bei eitrigem Augen anzuwenden. Das Medikament hatte wohl einen hohen Stellenwert in der zeitgenössischen Augenmedizin, da es sogar nach seinem Erfinder Bassos benannt war.<sup>476</sup>

Doch auch Gregor von Tours berichtet von weiteren Formen der Augenentzündung: Ein Dieb von Kirchenfenstern erlitt eine Schwellung an Kopf und Augen als dauerhafte Strafe am Jahrestag seines Vergehens.<sup>477</sup> Die Beschreibung der geschwollenen Augen erinnert etwas an das Leiden des herausgedrückten Auges (ἐκπιεσμός) oder der angeschwollenen Augenlider (χήμωσις) bei Paulos von Ägina.<sup>478</sup>

---

*hoc medicamine, attentius coepit orare. Quarta autem die oculus qui crepuerat reformato aperitur visu. Qui licet non tam clarus cernitur ut alter, tamen luminis beneficium praebet.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 41 (S. 174).

<sup>474</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 50 (S. 73); diese Episode wird aufgrund der Reliquienbeteiligung ausführlich in Punkt 2.10.4 besprochen und zitiert.

<sup>475</sup> Vgl. van Dam, Saints, S. 57.

<sup>476</sup> Ὑγρὰ πρὸς ὑποπύους ἡ Βάσσου [...] λειοῦται ὁ κρόκος σὺν ὀλίγῳ οἴνῳ. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 180).

<sup>477</sup> *Nam adveniente die post anni curriculum, quod hoc furtum fecerat, caput eius tumori datur; oculi quoque inflantur, ut erui a suis locis autumentur. Haec autem ei singulis annis eveniunt in die illa, qua furtum admisit. Plangitque miser vitrum, quod ex itinere, quo transmisit, non potuit revocare.* Gregor von Tours, GM, cap. 58 (S. 78).

<sup>478</sup> Περὶ ἐκπιεσμοῦ. Εκπιέζονται οἱ ὀφθαλμοὶ ἐνίοτε, ὥστε διαμένειν ἐξεθόντας. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 186); die Krankheit erinnert an die ICD-10 Klassifikation H05.2 „Exophthalmic conditions. Displacement of globe (lateral) NOS“. — Χήμωσιν λέγουσιν, ὅταν ὑπὸ φλεγμονῆς ἰσχυρᾶς ἀμφοτέρω τὰ βλέφαρα ἐκταπῇ. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 174); diese Krankheit wird heute unter „Other conjunctival vascular disorders and cysts“ als H11.4 im ICD-10 klassifiziert.



Ein anderer Dieb von Kircheneigentum erblindete durch Blut in seinen Augen. Als er im Gebet Reue zeigte, erhielt er sein Augenlicht zurück.<sup>479</sup> Weitere Begleitumstände wie eine Entzündung oder dergleichen werden in dieser wenig detaillierten Beschreibung nicht genannt.

In den Mirakeln des ostkirchlichen Heiligen Gregorios Dekapolites findet sich eine nach Thomas Pratsch aussergewöhnliche Augenerkrankung: Ein Mädchen litt an einer nicht näher beschriebenen Augenentzündung (λύμη τοὺς ὀφθαλμούς).<sup>480</sup> Das Leiden wird als sich stetig verschlimmernder Prozess beschrieben, an dessen Ende der vollständige Verlust des Augenlichts (στέρησις τοῦ φωτός) zu erwarten gewesen wäre. Ihr prophylaktisches Bitten um die Hilfe des Heiligen Gregorios Dekapolites brachte ihr die Heilung. Dass die Erkrankung gerade als Flamme (φλόξ) den Körper der Jungfrau über die Stirn verlässt, erinnert an die deutsche metaphorische Bezeichnung „Entzündung“.

#### 2.5.5. Blindheit durch Augenentzündungen

In den Mirakeln des Gregorios Dekapolites konnte der vollständige Verlust der Sehkraft aufgrund einer Entzündung also noch rechtzeitig verhindert werden. Doch auch die Triefäugigkeit (*lippitudo*) hatte nach Gregor von Tours das Potential, zu einer Blindheit oder schweren Sehbehinderung (*caecitas*) zu führen, wie die Episode von einem Mädchen mit triefenden Augen in den Julian-Wundern zeigt, die durch ihren enormen Tränenfluss fast erblindet war.<sup>481</sup>

Zwei Blinde aus dem nordöstlichen Aquitanien, deren trockene Augenlider regelrecht verklebt waren (*arefactis palpebris et glutino coniunctis*), wurden durch einen funkelnden Glanz geheilt, der die Verbindungen der Augenlider nicht einfach löste, sondern vielmehr wie einen Festkörper regelrecht „zerbrach“ (*confringere*). Als

---

<sup>479</sup> *Sed ubi haec in domo sua contulit, statimque obtectis sanguine oculis, excaecatus est. Tunc conpunctus tam doloribus quam inspiratione divina, vovit, dicens: 'Si respexerit Deus miseriam meam et mihi visum reddiderit, referam loco illi sancto quae abstuli.'* Et haec cum lacrimis orans, visum recepit. Gregor von Tours, GM, cap. 65 (S. 82).

<sup>480</sup> Vgl. Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως, cap. 56 (S. 120), Zitat in Punkt 2.5.4. — Vgl. auch Pratsch, Topos, S. 230 f.

<sup>481</sup> Gregor von Tours, VJ, cap. 38 (S. 130).

deren Blick/Sehkraft (*visus*) nach einem Blutfluss aus den Augen der Betroffenen „weit offen stand“ (*late patens*), konnten sie wieder sehen.<sup>482</sup> Ihre Sehorgane waren durch eine unbekannte Ursache also derart ausgetrocknet, dass ihnen ein Öffnen der Lider nicht mehr möglich war und sie damit faktisch blind waren. Der „verbindende Leim“ könnte auf eine eitrig Substanz infolge einer Entzündung hindeuten, vielleicht sogar eine Extremform der rauen Augenlider (τράχωμα), die Paulos von Ägina beschreibt.<sup>483</sup> Auch Neugeborene können nach Erkenntnissen der modernen Augenmedizin mit der Gonoblenorrhö ein Leiden erwerben, das ebenfalls zum Verschluss der Augenlider führt.<sup>484</sup> Dagegen spricht jedoch, dass dem Turoner Bischof der Terminus des Eiters durchaus bekannt war, wie seine Verwendung des entsprechenden Begriffes (*purulentum*) nur fünf Kapitel später belegt.<sup>485</sup>

Ein ähnlicher Fall findet sich im dritten Buch der Martinswunder. Hier werden die Schmerzen aufgrund der verklebten Augen direkt thematisiert. Der Betroffene hatte sich anscheinend zunächst in die Obhut eines Arztes begeben, da der Hagiograph erwähnt, es hätte an einem flüssigen Heilmittel (*virus*) gefehlt. Unter Umständen hat der explizit medizinkritische Hagiograph Gregor von Tours den Begriff des „dichten Schleiers der Finsternis“ (*crassa caliginis nubes*) auch aufgrund seiner alternativen Bedeutung „geistige Blindheit“ bewusst gewählt, da der Betroffene seiner Ansicht nach vielleicht von Anfang an auf Gott hätte vertrauen sollen.<sup>486</sup> Die krankhafte Konsistenz der Tränenflüssigkeit erreichte anschließend durch ein Wunder wieder ein normales Niveau, der Bittsteller konnte seine Augen wieder öffnen. Mit dem

---

<sup>482</sup> *Duo caeci ex Biturigo venientes, arefactis palpebris et glutino coniunctis ad pedes beati domni orantes decubabant. Factum est autem in die festivitatis suae, adstante populo, dum virtutes de vita illius legerentur, factus est super illos splendor corrusco similis, et confractis ligaturis, quae palpebras obseraverant, defluente ex oculis sanguine, late visu patente, cuncta cernere meruerunt.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 29 (S. 169 f.).

<sup>483</sup> Vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 176).

<sup>484</sup> Vgl. Patzelt, Augenheilkunde, S. 43.

<sup>485</sup> *In eadem vero festivitate tres inergumini multum se conidentes ac beatum antestitem declamantes, fatentes crimina et, ut sibi sanctus parceret, deprecantes, tandem purulentum nescio quid ex ore proiciunt, et sic virtute sancti mundati sunt.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 34 (S. 172).

<sup>486</sup> Zur Medizinkritik Gregors vgl. Punkt 1.3.1.2.

beschriebenen Tränenausbruch des Geheilten bestätigt der Hagiograph indirekt nochmals die wiederhergestellte Versorgung der Augen mit ausreichend dünner Flüssigkeit.<sup>487</sup>

Im *Liber Vitae Patrum* ist von einer Frau namens Benaia mit einem ähnlichen Leiden die Rede, welche durch eine heilende Berührung des Heiligen Senoch von ihren verschlossenen Augen (*oculi clausi*) geheilt wurde.<sup>488</sup> Möglicherweise zielt diese Formulierung ebenfalls auf eine Art mechanischen Verschluss der Augen ab, der den oben genannten verbundenen Lidern (*palpebrae coniunctae*) entspricht.

Ein Diakon aus *Câlons-sur-Marne* erblindete aufgrund seines Alkoholmissbrauchs.<sup>489</sup> Die heutige Augenmedizin benennt Alkoholismus zwar als eine mögliche Ursache für den grauen und grünen Star, dies allein würde jedoch nicht das beschriebene Phänomen der verklebten Augenlider erklären.<sup>490</sup> Gregor von Tours deutet diesen Vorgang erwartungsgemäß als Strafe Gottes, bedient sich aber bezüglich der Heilung eines medizinisch anmutenden Vokabulars, indem der Supplikant nicht nur seine Schuld eingestand und betete, sondern auch fastete; so erlangte er sein Augenlicht fiebrig, schmerzhaft und blutig wieder.<sup>491</sup>

---

<sup>487</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 57 (S. 196), Zitat in Punkt 1.3.1.3.

<sup>488</sup> Gregor von Tours, VP, cap. XV (S. 273), Zitat in Punkt 2.2.1.

<sup>489</sup> Der Ortsname im Original lautet *Catalaunensis* – unwahrscheinlicher, aber ebenfalls möglich, da Gregor von Tours auch über Felix von Girona schreibt: „Aus Katalonien“, vgl. Graesse, *orbis latinus*, S. 74.

<sup>490</sup> Zum grauen Star vgl. Patzelt, *Augenheilkunde*, S. 53. — Zum grünen Star vgl. ICD-10, H40.6 „Glaucoma secondary to drugs“.

<sup>491</sup> *Igitur Catalaunensis diaconus, ut mos genti est, alias matutinas gratias celebrantibus, potum hauriret, oculorum amissione multatur, recognoscensque reatum suum, et se non dignam proposito rem gessisse, suspenditur a cibo potuque, pernoctans in vigiliis, orationi adsistens. [...] Nec moratur diaconus, sed ilico iter institui iubens, ad basilicam sanctam non dubius de virtute beati viri pervenit, ibique prostratus solo, orationi subnixus, die tertia apertis oculis lumen recepit. [Der Diakon selbst:] 'Tunc revocatus a via, potum cum eodem haurire coepi. Postquam autem caritatem per pocula explevisse visum est, vale dicta, discessit. Quo abeunte, tanto oculi mei glutino coniunctis palpebris adhaeserunt, ut eos nullatenus aperire possim. [...] Subito febris magna oculos meos arripuit. At ego ingemere vehementer coepi et sancti auxilium fortiter deprecari; ilico autem erumpens ex oculis meis sanguis noctem pepulit diemque reduxit.'* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 38 (S. 191 f.).

## 2.6. Sehen und gesehen werden

### 2.6.1. Blinde Seher

Blindheit in der Antike wurde bisweilen als ausgleichende Begleiterscheinung für seherische Fähigkeiten beschrieben, wie etwa bei den Propheten Anchises und Teiresias. Dieser antike Topos verschwand jedoch in der christlichen Literatur des Mittelalters nach Schleusener-Eichholz fast vollständig. Schleusener-Eichholz weist in den von ihr untersuchten Quellen tatsächlich nur einen einzigen Fall des blinden Sehers in einer Ovid-Übertragung Albrechts von Halberstadt nach.<sup>492</sup> Jedoch fanden sich in den hier untersuchten Quellen mehrere Belege für diesen Topos.

So war Sabinus, der Bischof von Canosa, nach den *Dialogi* Gregors des Großen altersbedingt blind und dennoch Hellseher.<sup>493</sup> Gregor der Große bricht also mit der allegorischen Verbindung, die er selbst, gestützt auf das Buch Leviticus, in der *Regula Pastoralis* aufgestellt hat, indem er einem blinden Bischof nicht nur explizit nennt, sondern diesem auch noch zugesteht, von Gott mit der Gabe des Hellsehens ausgestattet worden zu sein. Gregor der Große betont diesen Gegensatz zwischen körperlicher Blindheit und übernatürlicher geistiger Wahrnehmung in aller Deutlichkeit, ohne diese Dissonanz mit seiner *Regula Pastoralis* zu thematisieren oder gar aufzulösen. Ob ein erblindeter Bischof nach zeitgenössischem Kirchenrecht grundsätzlich noch amtsfähig gewesen wäre, sei an dieser Stelle dahingestellt, Schaab verweist diesbezüglich auf die noch im 12. Jahrhundert komplizierte und bei Gratian dargelegte Kirchenrechtslage zu nachträglich eingetretenen körperlichen Beeinträchtigungen.<sup>494</sup> Vielleicht ist dieser Fall auch differenzierter dahingehend zu interpretieren, dass Bischof Sabinus zwar gemäß der *Regula Pastoralis* seinen

---

<sup>492</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, *Das Auge im Mittelalter*, S. 495, speziell zur altfranzösischen Literatur mit identischem Ergebnis, vgl. ebd. Anm. 78. — In den untersuchten Quellen fanden sich allerdings weitere Rezeptionen dieses Topos, vgl. Punkt 2.2.3.

<sup>493</sup> Gregor der Große, *Dialogi*, lib. III, cap. 5 (S. 145), Zitat in Punkt 2.1.2.

<sup>494</sup> Vgl. Punkt 3.1.1.

eigenen Weg nicht – oder nicht mehr – kannte, den Weg anderer Menschen jedoch sehr wohl.

Auch im 9. Jahrhundert war der Topos des blinden Sehers in der lateinischen Literatur durchaus bekannt, denn Agnellus beschreibt in seiner Kirchengeschichte von Ravenna, wie der geblendete Bischof Felix den Betrug simulierender Bettler Dank seines inneren Lichtes erkannte. Er war also fähig, Wahrheiten zu erkennen, die den Sehenden verborgen blieben.<sup>495</sup>

Bei Gregor von Tours findet sich ebenfalls ein eindeutiger Beleg für diesen Topos. Eine schon lange Zeit blinde fromme Frau fand durch eine Vision den verschollenen Leichnam des Märtyrers Quintinus.<sup>496</sup> Daneben berichtet der Turoner Hagiograph von einem Fall, der sich eventuell als abgeschwächtes Beispiel für einen blinden Seher interpretieren lässt. Ein Mönch litt wohl an starker Altersweitsicht, da er kein Buch mehr lesen konnte; wohl aber war er in der Lage, bis zu den Fenstern der Apsis der Martinsbasilika zu blicken, in welcher er sich befand. Dort sah er als einziger der Anwesenden einen alten Mann, möglicherweise den Kirchenpatron. Der Turoner Hagiograph mutmaßt, dem alten Mönch wurde die Gnade dieser Vision aufgrund seines gottgefälligen Glaubens zuteil, zumal sich die Erscheinung während eines typischen Ritus zutrug, wie der Hagiograph explizit erwähnt.<sup>497</sup>

---

<sup>495</sup> *His itaque gestis, dum vellet ex urbe egredere, unus ad portae aditum simulans se claudum et omnia debilia habere membra, ut munera acciperet, exclamavit dicens: 'Fortunate Felix, adiuva invalidum corpus.'* Stans autem beatissimus papa dixit ad eum: *'Fili, quare te esse simulas quod non es? Quare me illudis? Quamvis exterioribus luminibus privatus sum, interiora tamen fulgida per gratiam Christi intus patescunt.'* Et adprehensam manum eius, dicens: *'Surge, leva, vade, et servos Dei noli iterum sub sannare.'* Viri autem civitatis, qui erant cum eo iuxta portam, coeperunt signare facies suas et territi dixerunt intra se, quia: *'Hic homo iustus est.'* Agnelli liber pontificalis ecclesiae Ravennatis, ed. O. Holder-Egger, cap. 144 (S. 372). — Speziell zum Kuriosum eines geblendeten Bischofs vgl. auch Schaab, Blendung, S. 191.

<sup>496</sup> *Apud Virmandinsim vero oppidum Galliarum Quintinus martyr quiescit, cuius beatum corpus quadam religiose, quae dudum fuerat caecata, repperitur. Sed mox ut a fluminis fundi relevatum est, miraculum protulit, cum mulieris facie, ubi primum inluxit, lumina caecata restituit.* Gregor von Tours, GM, cap. 72 (S. 86). — Bei der Frau handelt es sich um die fromme Eusebia, vgl. Kaster, Quintinus (Quentin) von Vermand, in: LCI VIII, Sp. 239.

<sup>497</sup> Gregor von Tours, VP, cap. XVI (S. 275), Zitat in Punkt 2.1.1.

### 2.6.2. „Aktiver“, wundertätiger Blick

Anders als heute wurde im Mittelalter das Sehen nicht als passiver, sondern als aktiver Vorgang betrachtet, bei dem Blickstrahlen ausgesandt werden. Analog dazu wurde die Sonnenfinsternis als Blindheit gedeutet, da die Sonne während dieses astronomischen Phänomens scheinbar ebenfalls keine Strahlen mehr auszusenden vermag.<sup>498</sup> Diese zeitgenössische Vorstellung von Blickstrahlen, die von den Augen selbst ausgesandt werden, spiegelt sich in den untersuchten Quellen häufig in entsprechenden Formulierungen wider, welche die Sehkraft – wie heute – metaphorisch als Augenlicht bezeichnen.<sup>499</sup> Diese aktiven Blickstrahlen konnten selbst zu einem Werkzeug übernatürlicher Aktionen werden, daher diente die Blendung auch als Mittel zur Zerstörung übernatürlicher Kraft, die vom Auge ausgeht. Diese Korrelation war bereits lange vor dem Mittelalter ein bekannter und kulturübergreifender Topos.<sup>500</sup> Der aktive Blick ist bereits in der vorchristlichen Literatur der römischen Kaiserzeit belegbar: Der Imperator Constantinus soll etwa nur durch seinen Blick einen Extribunen getötet haben, wie der syrische Schriftsteller Ammianus Marcellinus in seinem ab etwa 380 verfassten Werk berichtet.<sup>501</sup> Auch in anderen mittelalterlichen Quellen fand der aktive Blick durchaus Erwähnung, wie Schleusener-Eichholz nachweist.<sup>502</sup> Gregor von Tours greift diesen Topos jedoch nicht auf, wohl aber sein Namensvetter Gregor der Große in seinen *Dialogi*, indem der Heilige Benedikt von Nursia die Riemen eines Gefangenen löste. Dazu richtete

---

<sup>498</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 279.

<sup>499</sup> Gregor von Tours, VJ, cap. 10 (S. 119), Zitat in Punkt 2.3.3. — Gregor der Große, *Dialogi*, lib. III, cap. 5 (S. 145), Zitat in Punkt 2.1.2. — *Miro etenim modo res gesta est, ut, quia eiusdem arriani causa lampades in aecclesia Beati Pauli [apostoli] fuerant extinctae, uno eodem tempore et ipse lumen perderet et in aecclesia lumen rediret.* Vgl. Gregor der Große, *Dialogi*, lib. III, cap. 29 (S. 201). — *Episcopus, qui se iactabat per fidem non rectam caecis restituere lumen, tacto caeco et caecitate perpetuae damnato, discessisse.* Gregor von Tours, HF, lib. IX, cap. 15 (S. 429).

<sup>500</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 16 f.

<sup>501</sup> Vgl. Heinzemann, Wunder, S. 30.

<sup>502</sup> Anhand von Beispielen aus der Tierwelt und dem „bösen Blick“, vgl. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 238-266.

dieser Thaumaturg seinen Blick von seiner Lektüre auf die Arme eines gefesselten Bauern. Die Entfesselung wird dabei als übermenschlich schnell beschrieben.<sup>503</sup>

### 2.6.3. Dem Blick entzogen: Unsichtbarkeit

Neben dem aktiven Blick stellt das passive Gegenstück, die Unsichtbarkeit, eine weitere Kategorie der Augenwunder ohne direkten Bezug zu Augenkrankheiten dar. Das Objekt kann sowohl ein Gegenstand, als auch ein Mensch beziehungsweise ein anderes Wesen sein. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Gregor von Tours in fast allen seiner Werke nur die Unsichtbarkeit von Gegenständen beschreibt. So erwähnt er Reliquien, die durch göttliche Fügung dem menschlichen Auge entrückt waren und erst nach einem Gebet durch Gregors Amtsvorgänger Eufronius wieder sichtbar wurden.<sup>504</sup> Die wundersame Unsichtbarkeit von Menschen oder Dämonen hingegen erscheint in den hier untersuchten Texten des Turoner Bischofs nur in den Wundern des Apostels Andreas, hier allerdings gleich dreimal. Der Apostel Andreas ließ Dämonen verschwinden, welche eine Ortschaft terrorisiert hatten.<sup>505</sup> Dem Unsichtbaren wurde somit – gewissermaßen als Kehrseite zu Gregors Bezeugungsformel (*inspicere*) – die Existenz abgesprochen.<sup>506</sup>

Göttliches Eingreifen verhinderte im Wunderkatalog des Apostels Andreas des Weiteren in ähnlicher Weise, dass mit Schwertern Bewaffnete den Weg zu ihren

---

<sup>503</sup> *Ad cuius vocem vir Dei protinus oculos levavit a lectione, eumque intuitus, mox etiam rusticum, qui ligatus tenebatur, adtendit; ad cuius brachia dum oculos deflexisset, miro modo tanta se celeritate coeperunt inligata brachiis lora devolvere, ut dissolvi tam concite nulla hominum festinatione potuissent.* Gregor der Große, Dialogi, lib. II, cap. 31 (S. 123).

<sup>504</sup> *Quam perscrutatam, Mummolus os de sancti digito repperit, quod cultro ferire non metuit. Posito enim desuper cultro, et sic de alio percutiebat. Cumque post multos ictos vix frangi potuisset, divisum in tribus partibus ossiculum diversas in partes dilabatur. Credo, non erat acceptum martyri, ut haec ille contigerit. Tunc flente vehementius Eufroonio, prosternuntur omnes in orationem, depraecantes, ut Deus dignaretur ostendere, quae ab oculis fuerant humanis ablata. Post orationem autem repertae sunt particulae, ex quibus una Mummolus adsumpta abscessit, sed non, ut credo, cum gratia martyris.* Gregor von Tours, HF, lib. VII, cap. 31 (S. 351 f.).

<sup>505</sup> Gregor von Tours, MA, cap. 6 (S. 380), Zitat in Punkt 1.4.1.1. *Ex oculis* hier in der metaphorischen Bedeutung „aus ihrem Sichtfeld“ wie im Deutschen, analog zu Lukas 24,31: *Et aperti sunt oculi eorum et cognoverunt eum et ipse evanuit ex oculis eorum.*

<sup>506</sup> Vgl. Punkt 1.4.1.1.

Opfern fanden. Erst nach der Reue (*conpuncti omnes cordes*) der Angreifer und einem Glaubensbekenntnis wurden ihre Augen wieder sehend.<sup>507</sup>

Ein Proconsul war nicht in der Lage, den Apostel Andreas zu sehen, bevor Andreas dies zuließ. Die folgende ablehnende Haltung des Prokonsuls gegenüber dem Christentum könnte analog als Blindheit für den wahren Glauben gedeutet werden.<sup>508</sup> Da diese Unsichtbarkeitswunder, ebenso wie die Heilung von mechanischer Blendung (*oculi eruti*) bei Gregor von Tours singulär in den Andreaswundern erscheinen, könnte dieser Befund ein weiteres Glied in der Indizienkette der Forschung sein, welche Gregor von Tours die ursprüngliche Autorenschaft der Andreasmirakel abspricht.<sup>509</sup> Der einzige zumindest annähernd vergleichbare Fall einer Blindenheilung mit mechanischer Komponente in der sicher Gregor von Tours zuzuordnenden Hagiographie findet sich in der Episode eines jungen Mannes, der durch einen Dorn oder Stock (*fustis*) eine Zerstörung des Augapfels erlitt, der infolge eines Wunders wiederhergestellt (*reformare*) wurde.<sup>510</sup> Auch Gregor der Große beschreibt den Topos der Unsichtbarkeit zum Schutz Rechtgläubiger vor Schaden: Der betende Prior Libertinus wurde schlicht unsichtbar für die plündernden Franken und überlebte so den Überfall unbeschadet.<sup>511</sup>

---

<sup>507</sup> *Et adhibentes scalas, volebant ascendere in tristico, ut eos interficerent gladio. Dominus autem excaecavit eos, ne viderent ascensum scalarum. Cumque in hac pervenitate durarent, quidam Lesemachus e civibus ait: 'Ut quid, o viri, casso vos labore consumitis? Deus enim pugnat pro viris istis, et vos non cognoscitis? Sinite ab hac stultitia, ne vos caelestis ira consumat.'* Haec eo dicente, *conpuncti omnes corde, dicebant: 'Verus est Deus, quem isti colunt, quem et nos persequi temptavimus.'* Haec eis dicentibus, cum iam tenebrae noctis advenissent, subito lumen effulsit, et omnium oculi inluminati sunt. Gregor von Tours, MA, cap. 12 (S. 383).

<sup>508</sup> Gregor von Tours, MA, cap. 18 (S. 386), Zitat in Punkt 1.3.1.5; ebd. die Antipredigt des Proconsuls: *Nolite credere, o populi, nolite credere magum.*

<sup>509</sup> Vgl. Punkt 1.3.1.5.

<sup>510</sup> Vgl. Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 41 (S. 174).

<sup>511</sup> *Vir reverentissimus Libertinus [...] mira valde res: Quaerentes saevientesque Franci in ipso ingredienti inpingebant, et ipsum videre non poterant; sicque sua caecitate frustrati a monasterio vacui sunt reversi.* Gregor der Große, Dialogi, lib. I, cap. 2 (S. 20-22).



## 2.7. Zweck des Augenmirakels

### 2.7.1. Strafe und Erziehung – Wer des Sehens unwürdig ist

#### 2.7.1.1. Unmittelbarer Frevel gegen Gott und Kirche

Gregor von Tours stellt allgemein einen kausalen Zusammenhang zwischen der Sündhaftigkeit der Menschen und dem Übel in der Welt als Strafe Gottes her.<sup>512</sup> Speziell Katastrophen konnten für ihn die Reaktion auf allgemeine Sündhaftigkeit (*peccata facientia*) des ganzen Volkes sein.<sup>513</sup> Die tendenziell negativ konnotierte Blindheit traf damit als Übel potentiell auch einzelne Menschen für deren Vergehen. Unmittelbar drohender Frevel konnte eine Durchbrechung der sonst dominierenden linear-kausalen Abläufe bewirken. Ein Paläotyp dieses Topos eines präventiv abgewehrten Frevels findet sich bereits in der biblischen Saulusblendung.<sup>514</sup> Gregor von Tours und Gregor der Große stellen ihren Lesern verschiedene Szenarien vor, in denen Gott zur Prävention einer Sünde mittels Strafbblendung eingreift. Die Bandbreite reicht dabei von einer sehr an die genannte Saulusblendung angelehnte Strafbblendung bis zur Verhinderung eines Mordes.<sup>515</sup> Diese Fälle umgestürzter Linearität werden im entsprechenden Kapitel weiter unten näher besprochen.<sup>516</sup> Kurioserweise werden auch gottgefällige Menschen geblendet: Ein junger Schneider, der mit Blindheit, Verkrüppelung und leprösen Geschwüren gestraft worden war, wurde am Martinsschrein zunächst geheilt. Leodastis, der Graf von Tours, hielt den Mann jedoch gegen seinen Willen in Tours fest, indem er behauptete, der begabte junge Schneider sei ein entlaufener Sklave. Der Hagiograph weist diese Anschuldigung gegen den Handwerker zurück und behauptet seinerseits, der Graf hätte sich lediglich die Dienste des Schneiders sichern wollen. Durch übernatürliches Eingreifen kam es allerdings zur erneuten Erblindung des Schneiders, worauf er

---

<sup>512</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 100.

<sup>513</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 122 f.

<sup>514</sup> Vgl. Act 9,1 ff.

<sup>515</sup> Vgl. Gregor der Große, Dialogi, lib. III, cap. 29 (S. 201). — Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. VI, cap. 36 (S. 307).

<sup>516</sup> Vgl. Punkt 2.8.5.

freigelassen und erneut geheilt wurde.<sup>517</sup> Die Bestrafung erfolgte hier indirekt und beschützend, da sich der junge Schneider keiner Sünde schuldig gemacht hat. Jedoch verlor er als Blinder jeden Nutzen für den Grafen und erhielt dadurch seine – gottgewollte – Freiheit zurück.<sup>518</sup> Man könnte gewissermaßen von einer List Gottes sprechen. Die Episode trug sich den Datierungen der Editoren zufolge zwischen 576 und 581 zu, also auf jeden Fall innerhalb der Amtszeit Gregors als Turoner Bischof 573 bis 594. Grafen standen aber nach Heinzelmann *de facto* unter der Kontrolle der örtlichen Bischöfe, auch eine Grafenernennung durch Gregor ist belegt.<sup>519</sup> Ob der Graf also tatsächlich einsichtig war oder schlicht eine entsprechende Weisung Gregors letztlich der Grund für die Freilassung des Schneiders war, muss an dieser Stelle offen bleiben. Der Frevel bestand also darin, dass der Graf sich an einem Heilungsmirakel indirekt materiell bereichern wollte, indem er einen Pilger widerrechtlich festgesetzt hatte. Dieser Topos der indirekten Bestrafung findet sich in einer umgekehrten Variante im ersten Buch der Martinsmirakel wieder. In der dortigen Episode werden Pferde mit Blindheit und Wahnsinn geschlagen, um König Charibert dafür zu bestrafen, dass er sich eines Pferdestalls bemächtigt hat, der dem Heiligen Martin übertragen worden war.<sup>520</sup> Bemerkenswert ist hier die Blendung von Tieren.

Der weltliche Herr des späteren Abts Portianus erblindete, als er den Heiligen zum wiederholten Male aus dem Kirchenasyl zurückholte. Schon im folgenden Absatz wird Portianus als geweihter Kleriker (*clericus factus*) bezeichnet. Somit impliziert diese Episode, dass dem Sklavenhalter durch dieses Strafwunder und die anschließende Heilung durch seinen Sklaven noch vor der körperlichen Heilung

---

<sup>517</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 58 (S. 178 f.), Zitat in Punk 1.4.1.3.

<sup>518</sup> Zum Aspekt der Nützlichkeit vgl. Punkt 1.4.1.3.

<sup>519</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 36.

<sup>520</sup> *Cumque iniunctum studeretur servitium, atque equites positi fenum coepissent expendere, corripiuntur a rabie. Et frementes ad invicem, disruptis loris, per plana prosiliunt et in fugam vertuntur; et sic male dispersi, alii excaecantur, alii rupibus praecipitantur, alii sepibus ingerentes, palorum acuminibus ultro transfodiuntur. Tamen stabularii iram Dei intellegentes, paucos extra terminum loci, quos adsequi potuerunt.* Gregor von Tours, VM, lib. I, cap. 29 (S. 152).

zuerst gewissermaßen die geistigen Augen geöffnet wurden und er den Heiligen deswegen, wie versprochen, der Obhut des Klosters übergeben hatte.<sup>521</sup> Auch dieses Wunder fügt sich in Gregors Gesamtkonzept ein, wonach der Heilige für das Heilungswunder zuständig ist, während der Sünder sein Strafwunder selbst verschuldet.<sup>522</sup> Möglicherweise leistete die schriftliche Fixierung derartiger Mirakel der weltlichen Kodifizierung des Kirchenasyls einen gewissen Vorschub, indem sie dieses als gottgewollt allen Christen zur Respektierung antrug. Für diese These spricht zumindest, dass der Herr des Portianus offenkundig ein getaufter Christ war, da er den Abt des asylgewährenden Klosters ja um geistlichen Beistand bat.<sup>523</sup> Erst ein Dekret Chlotars II. brachte den Kirchenasylanten auch offiziell kodifizierte Rechtssicherheit.<sup>524</sup>

---

<sup>521</sup> Gregor von Tours, VP, cap. V (S. 228), Zitat in Punkt 2.1.1.

<sup>522</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 149.

<sup>523</sup> Gregor von Tours, VP, cap. V (S. 228), Zitat in Punkt 2.1.1.

<sup>524</sup> Vgl. Loebell, Gregor von Tours, S. 333.

#### 2.7.1.2. Arbeit an Sonn- und Feiertagen

Auch mittelbare Frevel gegen die Kirche, wie der Verstoß gegen zentrale christliche Gebote, rechtfertigen für Gregor von Tours allem Anschein nach grundsätzlich eine göttliche Blendung. Dem Feiertagsbruch kommt hier eine herausgehobene Bedeutung zu, wie mehrere Episoden im hagiographischen Werk des galloromanischen Bischofs eindrucksvoll belegen. Grundsätzlich ist zu beachten, dass die zeitgenössische Definition des arbeitsfreien Sonn- und Feiertags umstritten war, insbesondere bezüglich der Sündhaftigkeit von Arbeiten, die dem Lebensunterhalt dienten.<sup>525</sup> Ein Unfreier namens Ursulf erblindete, nachdem er auf Anweisung seines Herrn am ersten Tag des Osterfestes einen Acker kontrolliert und ein Gatter geschlossen hatte.<sup>526</sup> Graus zufolge war der Wunderglaube der Merowingerzeit sehr heterogen, weniger gebildete Bevölkerungsschichten seien also durchaus eine andere Zielgruppe, hier also explizit ein Unfreier.<sup>527</sup>

Eine Frau hatte drei Brote in der Nacht vor dem Ostersonntag gebacken und wurde daraufhin bestraft, indem ihr die Hände verkrüppelten.<sup>528</sup> Nach Versagen der Medizin wurde sie schließlich durch den Heiligen Martin geheilt und sie gelobte, jeden siebten Tag im Monat am Schrein zu beten. Als sie dies unterließ, erblindete sie. Die blutige Heilung erfolgte erst nach achttägigem Gebet. Die Frau wurde also zunächst an Ihren Händen bestraft, welche gewissermaßen als *Corpus Delicti* die Brote in den Ofen beförderten und danach an den Augen für Ihre Undankbarkeit und den Meineid gegenüber dem Heiligen.<sup>529</sup>

---

<sup>525</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 163 f. — Allgemein zum Problemfeld Arbeit und Feiertag im Mittelalter, dessen gebührende Behandlung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, vgl. Izabela Skierska, *Sabatha sancticices*, Warschau 2008.

<sup>526</sup> *Quae autem fuerit causa caecitatis, edicam. Primo die paschae iussus est a domino suo, ut agrum circumiret, inventumque additum, unde pecora introiebant, dum eum claudere conatur, excaecatus est.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 13 (S. 163). — Das Stellvertreterprinzip greift hier also offenkundig nicht, da der Unfreie anstatt seines Herrn für die Sünde büßt.

<sup>527</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 78 und S. 87; vgl. dagegen Hack, Gregor der Große, S. 232 f.

<sup>528</sup> Der Feiertag beginnt für Gregor von Tours also, ganz in jüdischer Tradition des sogar wörtlich genannten *dies sabbati*, bereits am Vorabend mit Sonnenuntergang, vgl. auch Punkt 2.8.1.

<sup>529</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 56 (S. 195 f.), Zitat in Punkt 1.3.1.3.

Leodulfus machte sich zwar nicht des Bruchs der Ruhe eines hohen Feiertags, wohl aber der Sonntagsarbeit schuldig. Brennen im Fuß und Stechen in den Augen kündigten eine einjährige Blindheit an, die erst am Martinsschrein wieder ihr Ende fand.<sup>530</sup>

Möglicherweise sollen durch die explizite Nennung zweier auf *-ulf* auslautenden und damit eher fränkisch als romanisch anmutenden Namen bei zwei der genannten Strafwundern der fränkischen Bevölkerungsgruppe mahnende Beispiele ans Herz gelegt werden. Die Franken zu Gregors Zeiten waren erst seit etwa einem Jahrhundert christianisiert. Sie waren daher vielleicht mit christlichen Geboten, den damit verbundenen Verhaltensregeln und deren Einhaltung möglicherweise noch nicht im selben Maße vertraut wie die gallorömische Bevölkerung.

Ein Aspekt, der jedoch alle drei genannten Mirakel verbindet, ist die fehlende Voraussicht der Bestraften, die ihre Pflichten im Haushalt beziehungsweise in der Landwirtschaft nicht rechtzeitig vor Anbruch der Sonntagsruhe erfüllt haben. Vielleicht wurden diese Personen also aufgrund ihrer mangelnden *providentia* mit dem Verlust ihrer Sehkraft, als der im übertragenen Sinn dazu passenden Strafe belegt, welche aber nach entsprechenden Reueriten auch wieder zurückgenommen wurde.

#### 2.7.1.3. Falsches Verhältnis zu Gott und Kirche

Undankbarkeit und Uneinsichtigkeit, sowie mangelndes Vertrauen auf Gottes Heilsplan oder gar ein falscher Glaube konnten sich mittels Wunder in körperlicher Blindheit manifestieren.

Ein Mann wurde durch Zufall über Nacht in der Kirche eingeschlossen, wo er Zeuge eines Gesprächs zweier übernatürlicher Personen über Ereignisse der nahen Zukunft

---

<sup>530</sup> *Die dominico, mane iunctis bubus [...] statimque pes eius unus quasi ardens ei visus est, regressusque ad hospitium suum, quievit ab opere. Post missarum vero solemnibus celebrata, iterum iunctis bubus, opus coeptum pergit explere, completumque plastrum fenu, statim oculi eius quasi a quibusdam aculeis puncti, dolorem maximum intulerunt. Quibus conclusis, numquam deinceps aperire potuit. Sicque per annum integrum in caecitate permanens, ad festivitatem sancti antistitis devotus advenit, cuius post diem tertiam beneficio lucis, quam perdiderat, restauratus est.* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 45 (S. 210 f.).

wurde. Einer der Gesprächspartner verkündete zum Abschluss noch eine Warnung, wonach eventuelle Zuhörer Stillschweigen bewahren sollten. Dennoch verkündete der Ohrenzeuge sein Wissen und wurde, sobald er seine Sünde vollzogen hatte, mit Blindheit bestraft.<sup>531</sup>

Bereits auf den Stelen auf Epidauros wird die Undankbarkeit als Blendungsmotiv genannt. Asklepios ließ den bereits geheilten Hermon von Thasos vorübergehend wieder in seine bereits überwundene Blindheit zurückfallen, weil der Bittsteller kein Dankopfer nach seiner ersten Heilung dargebracht hatte. Erst eine weitere Nacht im Heilraum und das – ungenannte, aber anzunehmende – obligatorische Dankgeschenk befreiten ihn endgültig von seinem Leiden.<sup>532</sup> Ein Bruch des kultischen Tauschhandels zog also eine Strafe nach sich.<sup>533</sup>

Der Erzdiakon Leonastis Biturigus wurde letztlich ebenfalls aufgrund seiner Undankbarkeit und Ungeduld gegenüber Gott erneut geblendet.<sup>534</sup> Die explizite Bezeichnung des Arztes als Juden, der in Gottes Werk eingreifen sollte, spiegelt das falsche Verhältnis des Erzdiakons zu Gott wider. Die Blindheit kehrte zurück und blieb endgültig bestehen, so dass seine Anmaßung auch – wie in der *Regula Pastoralis* beschrieben – in der Starblindheit ihren Ausdruck fand. Die ganze Episode wandelt

---

<sup>531</sup> *De nocte vero consurgens, relucens per tota aedis spatia lychinis, pavore territus, aditum, per quem foris evaderit, quaerit. Verum ubi primi atque alterius ustei claustra pulsant et obserata cuncta cognoscit, solo decubuit, trepidus praestolans locum, ut, convenientibus admatutinis hymnis populis, hic liber abscederet. Interea vidit duas personas se invicem venerabiliter salutes sollicitusque de suis esse prosperitatibus. Tunc qui erat senior ita exorsus est: 'Uxor Aeti lacrimas diutius sustinere non patior. Petit enim assidue, ut virum suum de Galliis reducam incolomem, cum aliud exinde fuisset apud divinum iudicium praefinitum, sed tamen obtinui inmensam pietatem pro vita illius. Et ecce nunc illum proprio viventem exinde reducturus! Verumtamen obtestor, ut qui haec audierit sileat arcanumque Dei vulgare non audeat, ne pereat velociter a terra.' Ille autem haec audiens, silire non potuit; sed mox inluciscente caelo omnia quae audierat matrisfamiliae pandit, expletisque sermonibus, lumen caruit oculorum.* Gregor von Tours, HF, lib. II, cap. 7 (S. 49 f.). — Zur begleitenden Lichtsymbolik in Form brennender Kerzen vgl. auch weiter unten Punkt 2.13.2.

<sup>532</sup> Μετὰ δὲ τοῦτο τὰ ἱατρὰ οὐκ ἀπάγοντ[α ὁ θεός νιν] ἐπόησε τυφλὸν αὐθις· ἀφικόμενον δ' αὐτὸν καὶ πάλιν ἐγκαθε[ύδοντα ὑγι]ῇ κατέστασε. Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W22 (S. 16 f.).

<sup>533</sup> Zum Bild des Tauschhandels vgl. Punkt 2.8.3.

<sup>534</sup> Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 6 (S. 203), weitere Auswertung in Punkt 2.4.4.

sich also vom Heilungs- zum Strafwunder und endet mit dem Rat Gregors, sich angesichts eines Wunders von irdischen Künsten wie der Medizin fernzuhalten.<sup>535</sup> Gleich dreifach überliefert Gregor von Tours eine Episode von einem Wunderbetrug, der sich gegen den Arianismus richtet.<sup>536</sup> Ein irrgläubiger Bischof verdammt mit seinem Schauspiel, einen vorgeblich blinden Glaubensgenossen zu heilen,<sup>537</sup> diesen ungewollt zu tatsächlicher Blindheit. Nachdem jedes Wunder für den Turoner Hagiographen letztlich von Gott ausgeht,<sup>538</sup> ist diese Blendung natürlich als Missbilligung Gottes gegenüber dem Arianismus zu interpretieren. Dieses Anti-Wunder im Werk Gregors von Tours widerspricht der These von Graus, Häretiker hätten im Gegensatz zu Heiden überhaupt keine Wunderfähigkeit, da der arianische Simulant ohne das Schauspiel des Cyrol ja gar nicht erst erblindet wäre. Somit liegt hier vielleicht ein Fall vor, in dem ein Erziehungswunder nicht unmittelbar von Gott, sondern mittelbar und ungewollt durch einen Vermittler gewirkt wurde.<sup>539</sup> Die Blindheit führte sofort zur inneren Reue des geblendeten Komplizen, welcher dieser durch ein öffentliches Geständnis sowie Vorwürfen gegenüber Cyrol Ausdruck verlieh.<sup>540</sup> Nach dieser Abkehr vom Arianismus wandte sich der Blinde dem Katholizismus zu – dieser Teil der Geschichte wird allerdings nur in der längeren Version in den *historiarum libri decem* beschrieben.<sup>541</sup> Die Angehörigen des

<sup>535</sup> Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 6 (S. 203), Zitat in Punkt 2.4.4. — Graus kommt zu einem ähnlichen Schluss, vgl. Graus, Volk, S. 81.

<sup>536</sup> Vgl. Gregor von Tours, GC, cap. 13 (S. 305 f.); vgl. auch Gregor von Tours, HF, lib. II, cap. 3 (S. 42 f.); vgl. auch Gregor von Tours, HF, lib. IX, cap. 15 (S. 429).

<sup>537</sup> *Et vocatum ad se unum de hereticis.* Gregor von Tours, GC, cap. 13 (S. 305). — *Arrianorum episcopus, vocatum ad se quendam hominem ab illo quo ipse vivebat errore.* Gregor von Tours, HF, lib. II, cap. 3 (S. 42).

<sup>538</sup> Vgl. Punkt 2.11.1.

<sup>539</sup> Vgl. dagegen Graus, Volk, S. 44 f.

<sup>540</sup> *‘Vae mihi misero, quia seductus sum ab inimico legis divinae! Vae mihi, quia Deum per pecuniam inridere volui et quinquaginta aureos accepi, ut hoc facinus perpetrarem!’ Ad episcopum autem aiebat: ‘Ecce aurum tuum, redde lumen meum, quod dolo tuo perdi! Vos quoque rogo, gloriosissimi christiani, ne despiciatis miserum, sed velociter occurrere pereunti! Vere enim cognovi, quia Deus non inridetur.’* Gregor von Tours, HF, lib. II, cap. 3 (S. 43).

<sup>541</sup> *‘Credo Deum Patrem omnipotentem, credo Filium Dei Christum Iesum aequalem Patri, credo Spiritum sanctum Patri et Filio consubstantialem atque coaeternum.’* Gregor von Tours, HF, lib. II, cap. 3 (S. 43).

rechtgläubigen Klerus erwirkten demnach nun ein Heilungsmirakel, so dass diese Episode in den *historiarum libri decem* als Erziehungswunder, in der GC jedoch verkürzt als Strafwunder vom Leser verstanden wird. Der Detailspekt, dass in den *historiarum libri decem* der geblendete Arianer in der einen Version zunächst von ewiger Blindheit spricht und die zweite *historiarum libri decem*-Version mit der Blendung endet, mag ein Indiz dafür sein, dass die Geschichte ursprünglich als reines Strafmirakel konzipiert worden war und nur die erste *historiarum libri decem*-Version im Nachhinein zum Erziehungswunder erweitert worden ist.<sup>542</sup> Auf diese erste *historiarum libri decem*-Version bezieht sich Graus in seiner Besprechung dieses Wunderbetrugs.<sup>543</sup>

Als Jude beziehungsweise Arianer waren aus der Sicht des Turoner Bischofs wohl beide „Blender“ aus den oben genannten Beispielen soweit von der katholischen Rechtgläubigkeit im Sinne Gregors von Tours entfernt, dass sie – vielleicht mit Rückgriff auf die blinden Blindenleiter aus Matt 15 – keinesfalls eine Blindenheilung, sondern nur heillose Blindheit bei anderen bewirken konnten. Erzdiakon Leonastis fiel also gewissermaßen in die Grube des Unglaubens, in welcher sich der jüdische Arzt aus der Sicht Gregors ebenfalls befand. In dieser Traditionslinie argumentiert auch Petrus Lombardus, der denen Blindheit bescheinigt, welche außerhalb der Kirchengemeinschaft stehen.<sup>544</sup> Der Topos des Juden, der auf weltlichem Weg eine Blindheit hervorruft, findet sich auch außerhalb der Hagiographie in der Blendung des Romanos Diogenes wieder. Der Basileus wurde von einem Juden geblendet – wohl, weil einem Christen diese Untat nicht zuzumuten gewesen wäre, wie Schaab mutmaßt.<sup>545</sup>

---

<sup>542</sup> Die HF-Version mit ewiger Blindheit: Gregor von Tours, HF, lib. IX, cap. 15 (S. 429), Zitat in Punkt 2.6.2. — Die alternative HF-Version mit der Blendung als Ende: *Non solum visum perderet, verum etiam dolum, quem avaritia inpellente, finxerat, publicaret.* Gregor von Tours, GC, cap. 13 (S. 306).

<sup>543</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 40, Anm. 122.

<sup>544</sup> *Quicumque est in hac civitate (sc. ecclesia) audit et videt; qui vero extra est, caecus est.* Petrus Lombardus, In ps. 47, z.n. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 546.

<sup>545</sup> Οἰκίσκῳ τινὶ παραπέμπουσι καὶ τινα Ἰουδαῖον ἀμαθῆ τὰ τοιαῦτα τὴν τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ διαχειρίσιν ἐπιτρέπουσι. Vgl. Μιχαήλ Ἀτταλειάτος, Ἱστορία, cap. 21 (S. 322); vgl. auch Schaab, Blendung, S. 27, 32.



Eine Frau litt an Verkrüppelung und Blindheit, das zuerst genannte Leiden wurde geheilt, die Blindheit aber blieb. Die Frau verweilte am Altar mit der Forderung nach völliger Heilung, wurde aber stattdessen von Dämonen ergriffen. Erst das Eingreifen des Heiligen Martin befreite sie letztendlich von ihren Qualen und sie wurde völlig geheilt. Möglicherweise ist dieser Vorgang ebenfalls als Bestrafung für die Undankbarkeit der Bittstellerin zu interpretieren.<sup>546</sup> Ob für die doppelte Behinderung eine oder mehrere vorangegangene Sünden, wie im Falle der Brotbäckerin am Feiertag, die Ursache war, lässt Gregor offen.

Am Grab des Heiligen Julian fand sich ein Einäugiger ein, der sein Auge in einem Streit eingebüßt hatte. In der Kirche geriet er erneut in Streit und – anstatt eines Heilungswunders für sein erblindetes Auge – verlor er nun auch die Sehkraft des zweiten Auges, implizit in Form eines Strafmirakels und nicht aufgrund einer Verletzung aus dem Händel, wie aus Gregors Darstellung hervorgeht. Erst in diesem Stadium folgten Einsicht und Reue. Das weiter unten näher behandelte Prinzip der Linearität wird hier strikt umgesetzt, denn die Umkehr erfolgte erst in der Phase absoluter Hilflosigkeit.<sup>547</sup> Nachdem er nun seine Sünden bekannt hatte – insbesondere wohl das vorausgegangene ungebührliche Verhalten an einer Kultstätte – wurde ihm das erbetene Heilungswunder gewährt und er erhielt sein Augenlicht wieder zurück.<sup>548</sup> Die Strafe erfolgte also nach Interpretation des Hagiographen abgestuft in der Form, dass der Sünder für seine wiederholte Gewaltanwendung bei der ersten Verfehlung ein Auge durch Menschenhand verlor und bei der zweiten auf geweihtem Boden – zwar ebenfalls durch einen Kontrahenten, aber letztlich durch Gottes Willen – völlig erblindete.

Ganz als spiegelnde Strafe beschreibt Gregor von Tours die Leiden einer Person, die einen kirchlichen Acker okkupiert hatte: Weil er sich ein Feld der Kirche angeeignet hatte, erblindete der Sünder, wodurch der begehrende Blick bestraft wurde; er verstummte ob seiner sündigen Worte und verkrüppelte an den Händen, welche das

---

<sup>546</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 39 (S. 192), Zitat in Punkt 1.4.1.4.

<sup>547</sup> Vgl. Punkt 2.8.3.

<sup>548</sup> Gregor von Tours, VJ, cap. 10 (S. 119), Zitat in Punkt 2.3.3.

Feld an sich gerissen hatten. Zuletzt verstarb er und die Liegenschaft fiel wieder der Kirche zu.<sup>549</sup> Es handelt sich hierbei also um eine endgültige Bestrafung ohne Erziehungscharakter. Der Sünder hatte wohl bis zu seinem Tod nicht die Absicht, das Grundstück zurückzugeben. Liegenschaften bildeten und bilden einen wesentlichen Pfeiler des kirchlichen Vermögens, möglicherweise lässt Gregor von Tours deswegen die Aneignung kirchlicher Immobilien derart abschreckend enden.

Leo, der Berater des Westgotenkönigs Alarich, erblindete, weil er den Rückbau der Kirche des Felix von Girona um einen Dachsparren auf Höhe der anderen Gebäude anordnete.<sup>550</sup> Seine Blendung war ein endgültiges Strafwunder, mit der diese Episode endet.

Ein Dieb, der in Spanien Wertgegenstände aus der Kirche des Felix von Girona gestohlen hatte, wurde durch einen Fremden – den Märtyrer selbst nach Interpretation des Hagiographen – mit seiner Beute noch in der Tatnacht wieder auf demselben Weg in die Kirche zurückgeführt, auf dem er gekommen war, da seine Augen von Gott „verschlossen“ (*concludere*) wurden. Hier ist aber offensichtlich keine Blendung gemeint, sondern eine Irreführung, um das Kirchengut an seinen rechtmäßigen Platz zurück zu bringen.<sup>551</sup> Der Topos des Wanderers, der nachts auf dem Weg zu einem Gebäude auf übernatürliche Weise die Orientierung verliert, ohne blind zu werden, erinnert an den Mönch Neilos in der Vita des Heiligen Lazarus.<sup>552</sup> Die in mittelgriechischer Sprache überlieferte Geschichte des Mönchs Neilos wird durch die Forschung in das 14. Jahrhundert datiert, also etwa 800 Jahre

---

<sup>549</sup> *Nam sauciatus a sanguine, diruit in terram; obligatur lingua, quae locuta fuerat, campum tolli; clauduntur oculi, qui concupierant; manus contrahuntur, quae adprehenderant. [...] Nam homo ille, licet dedisset munera, rediens tamen domum, amisit spiritum, recepitque ecclesia res suas.* Gregor von Tours, GC, cap. 78 (S. 345).

<sup>550</sup> *Deponatur ex hoc aedificio una structura machinae [...] Et statim vocatis operariis, idem consiliarius humiliavit basilicam sancti aedificiis non meritis. Sed ille protinus lumen caruit oculorum.* Gregor von Tours, GM, cap. 91 (S. 99). — *Gerunda Hispaniae passus est urbe.* Es handelt sich offenbar um das spanische Gerona, katalanisch Girona, vgl. auch Schütz, Felix africanus (von Gerona), in: LCI VI, Sp. 225.

<sup>551</sup> *Concluserat enim Deus oculos eius, et non cognoscebat, quia per viam quam venerat regrediebatur.* Gregor von Tours, GC, cap. 88 (S. 355).

<sup>552</sup> Vgl. I. Vita S. Lazari auctore Gregorio monacho, ed. Hippolyte Delehaye, cap. 46 (S. 523), Ausführung zum Orientierungsaspekt in Punkt 2.13.1.

nach der schriftlichen Fixierung der genannten Felix-Mirakel durch Gregor von Tours.<sup>553</sup> Das Motiv der Orientierungslosigkeit in der Dunkelheit in beiden Wunderberichten könnte also auf einen gemeinsamen früh- oder vorchristlichen Paläotypen zurückgehen. Die weltliche Blendungsstrafe für Kirchenraub findet sich beispielsweise im bajuwarischen und byzantinischen Recht.<sup>554</sup> Somit existieren in dieser Episode zwei Indizien für Parallelen mit der östlichen Christenheit.

Im Hinblick auf den Westen ist es außerdem bemerkenswert, dass Gregor von Tours über zwei Strafbblendungen berichtet, die zum Schutz von Kirchen des Heiligen Felix von Girona geschahen. Vielleicht sollte damit ein wehrhafter katholischer Gott propagiert werden, der auch im arianischen Einflussgebiet Macht hat und seine Heiligen zu verteidigen weiß. Zumindest legen die beiden Episoden nahe, dass der Kult um Felix von Girona einen gewissen propagandistischen Schutzschild durch die katholische Hagiographie nötig hatte. Auch Graus beschreibt die Prävention von Kirchenraub als eine wichtige Funktion derartiger Strafwunder.<sup>555</sup> So erlitt auch ein anderer Dieb von Kirchenfenstern eine Schwellung an Kopf und Augen am Jahrestag seines Vergehens.<sup>556</sup>

#### 2.7.1.4. Andere beziehungsweise unbestimmte Sünden

Eine Frau erblindete, weil sie die Heilige Monegunde offensichtlich mit homoerotischen Gedanken betrachtet hatte.<sup>557</sup> Die Heilung erfolgte nach Reue und Vergebung durch die betroffene Heilige.<sup>558</sup> Zwei vergleichbare Fälle tauchen in den epidaurischen Asklepioswundern auf. Der neugierige Aischines blickte von einem Baum aus in den Heilraum, fiel herab und verlor durch den unglücklichen Sturz in

---

<sup>553</sup> Vgl. Delehay, De Sancto Lazaro, S. 503.

<sup>554</sup> Vgl. Punkt 3.1.1.

<sup>555</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 87.

<sup>556</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 58 (S. 78), Zitat in Punkt 2.5.4.

<sup>557</sup> *Curis obpleta mundanis, inportunae prospexit, moxque oculis clausis, lumen caruit.* Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 287).

<sup>558</sup> Vgl. Punkt 2.7.2.1.

Spitzpfähle sein Augenlicht als Strafe für seine neugierigen Blicke.<sup>559</sup> Speziell zum Aspekt der Bewertung von Homosexualität findet sich in den Asklepioswundern – abseits der Augenwunder – die Episode über einen Mann, der einen Stein im Penis hatte. Die Heilung erfolgte typischerweise durch einen Traum, in welchem der Bittsteller vom Geschlechtsverkehr mit einem Knaben träumte, wodurch der Stein ausgestoßen wurde.<sup>560</sup> Homosexualität wird also durch Gregor von Tours bereits als bloße Wunschvorstellung als strafwürdig gedeutet, ist jedoch in den Asklepioswundern sogar Teil der Heilung und erfährt keine negative Wertung. Hier wird eine diametral veränderte Moralvorstellung zwischen dem Christentum und der polytheistischen Religion des alten Griechenlands deutlich.<sup>561</sup>

Eine Blinde bekannte vor dem Schrein des heiligen Martin ihre Sünden als Ursache einer wohl langjährigen und schweren Sehbehinderung (*diuturna caecitate gravata*).<sup>562</sup>

Eine mit Blindheit bestrafte Novizin erhielt nach einem verlängerten Gebet und einer „Augenöffnungsvision“ vor dem heiligen Kreuz tatsächlich die Sehkraft eines Auges zurück. Wofür sie jedoch bestraft worden war, geht aus den Aufzeichnungen des Turoner Hagiographen nicht hervor.<sup>563</sup>

Fehlendes Augenlicht konnte auch – völlig unabhängig von Verfehlungen der Betroffenen – als Strafe für vererbte Schuld interpretiert werden. Im weltlichen Bereich wurde die Blendung als Sanktion für die Vergehen Verwandter verhängt, wie Hack anhand mehrerer Beispiele innerhalb der Karolinger-Dynastie aufzeigt.<sup>564</sup> Schaab verweist in diesem Zusammenhang auf die von Heinrich I. von England

---

<sup>559</sup> Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W11 (S. 14 f.), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>560</sup> Ἀνὴρ ἐν αἰδοίῳ λίθον. οὗτος ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει παιδί καλῶι συγγίνεσθαι, ἐξονειρώσσω δὲ τὸλ λίθον ἐγβάλλει. Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W14 (S. 14 f.); ἐγβάλλει wohl dor. gr. für att. gr. ἐκβάλλει.

<sup>561</sup> Wobei die Religionen natürlich auch ein Spiegel der jeweiligen gesellschaftlichen Wertvorstellungen sind.

<sup>562</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 28 (S. 169), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>563</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 5 (S. 40 f.), Zitat in Punkt 2.10.4.

<sup>564</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 306.

befohlene Blendung an seinen Enkelinnen im Zuge einer Sippenstrafe.<sup>565</sup> Das Konzept der vererbten Kausalität wird auch in der Odilienvita angedeutet. Odilias Mutter verneinte zwar explizit unter Verweis auf das Neue Testament, dass die angeborene Blindheit ihrer Tochter mit den Sünden der Eltern in Zusammenhang stehen würde, der Vater hatte sich jedoch mehrfach am Leben seiner Kinder versündigt und kam dafür nach seinem Tod an einen Ort der Bestrafung (*poenalus locus*).<sup>566</sup> Dieselbe Vita führt das Motiv der Erbschuld, die sich in Gebrechen in der Sippe des Sünders manifestiert, dem Leser noch ein zweites Mal und noch deutlicher vor Augen, denn der Mörder von Odilias Bruder wird bestraft, indem alle Kinder seines Geschlechts mit Gebrechen zur Welt kamen.<sup>567</sup> Das alttestamentarische Konzept der Erbschuld wird dessen expliziter Ablehnung im Johannesevangelium also direkt gegenübergestellt. Bemerkenswert ist, dass Odilia mit ihrer Taufe,<sup>568</sup> also dem formellen Beitritt zur christlichen Religion, ihr Augenlicht erlangte; sie wurde also von dieser mutmaßlichen Erbschuld gereinigt.<sup>569</sup>

---

<sup>565</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 238 f.

<sup>566</sup> Vgl. Vita sanctae Ottiliae virginis, cap. 12 (S. 20). — Die Bezugnahme auf das NT lautet: *Quia ipse Christus respondebat discipulis suis de caeco nato interrogantibus, dicens: Neque hic peccavit neque parentes eius, sed ut manifestentur opera Dei in illo.* Vita sanctae Ottiliae virginis, cap. 2 (S. 12). Die entsprechende Stelle ausführlich in der Vulgata, Joh 9,1 ff: *Et praeteriens vidit hominem caecum a nativitate et interrogaverunt eum discipuli sui: 'Rabbi quis peccavit hic aut parentes eius ut caecus nasceretur.' Respondit Iesus: 'Neque hic peccavit, neque parentes eius, sed ut manifestetur opera Dei in illo.'* — Die Blindheit ab der Geburt wird explizit genannt: *Nata esset filia a nativitate caeca.* Vita sanctae Ottiliae virginis, cap. 2 (S. 12).

<sup>567</sup> *Nullus postea ex illius progenie humanum sortitus est vitam, qui non aliquid in se debilitatis haberet.* Vita sanctae Ottiliae virginis, cap. 20 (S. 28). — Vgl. auch Leviticus 21,17 ff.

<sup>568</sup> Vgl. Punkt 2.10.3; vgl. auch Mielke, Taufe, Taufszenen, in: LCI IV, Sp. 244-247.

<sup>569</sup> *Tunc accepit ipsam puellam et secundum mandatum sibi datum eam in fontem sanctificatum inmersit. Et cum eam a fonte sancto elevaret et oculos ipsius crismate liniret, ilico ligaturis oculorum laxatis clare intendebat in faciem antistitis.* Vita Odiliae Abbatissae Hohenburgensis, ed. W. Levison, cap. 4 (S. 40) [Die Pfister-Edition enthält, wohl aufgrund eines drucktechnischen Fehlers, anstatt der entscheidenden Seite einen völlig anderen Text in griechischer Sprache.]

Ein Dreijähriger erblindete durch Staub und Spreu, die ihm durch Wind in seine Augen gelangt waren, weil ihn seine Mutter nicht geschützt hatte.<sup>570</sup> Blindheit als Strafe für die Fehler anderer ist allerdings nicht nur auf Familien beschränkt, denn auch der Unfreie Ursulf erlitt ein Strafwunder für die Befolgung einer Anweisung seines Herrn.<sup>571</sup>

#### 2.7.1.5. Fazit

Zusammenfassend kann auch bei Straf- und Erziehungswundern eine grundsätzliche Linearität und Kausalität festgestellt werden. Erst nach der vollzogenen Sünde, die der allwissende Gott in der Regel nicht verhindert, erfolgt eine entsprechende – gegebenenfalls abgestufte – Bestrafung. Das Straf- beziehungsweise Erziehungswunder stellt also grundsätzlich den Spiegel des Heilungswunders dar und hat neben seiner strafenden beziehungsweise erziehenden Funktion oft auch den Zusatzaspekt, Gefahren für die Kirche und deren Vertreter abzuwehren.

Analog zu den bei Schaab untersuchten weltlichen Blendungen ist auch bei den Straf- und Erziehungswundern, die das Augenlicht betreffen, ein auffälliges Missverhältnis der Geschlechter zu beobachten: Männer erlitten bei Gregor von Tours diese Strafe häufiger als Frauen. Auch Schaab kann in seiner Untersuchung einzig den genannten Fall der Enkelinnen Heinrichs I. von England für Frauen nachweisen.

Insgesamt überwiegt bei Gregor von Tours das Erziehungswunder zahlenmäßig gegenüber dem reinen, endgültigen Strafwunder. Der Hagiograph aus dem Loiregebiet scheint also letztlich doch ein optimistisches Bild einer fehlerbehafteten, sündigen Gesellschaft kommunizieren zu wollen: Der Mensch ist – im moralischen Sinne – tendenziell lernfähig und erziehbar. Ein weiterer Vorzug des Erziehungswunders ist seine bessere Erzählbarkeit, da es eine vollständige Geschichte mit einer weitaus höheren Dynamik als ein einfaches Heilungs- oder

---

<sup>570</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 16 (S. 186), Zitat in Punkt 2.2.3, ausführlichere Interpretation in Punkt 2.10. — Zu Rauch und Staub als Ursache von Augenverletzungen vgl. auch Schleusener-Eichholz, Auge, S. 412-421.

<sup>571</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 13 (S. 163), Zitat in Punkt 2.7.1.2.

Strafmirakel darstellt. Dies gilt natürlich auch für Kombinationen von Wundern, die letztlich kein gutes Ende nehmen, wie in der Episode des jüdischen Arztes und des ungeduldigen Erzdiakons in den *historiarum libri decem*.<sup>572</sup> Grundsätzlich konnte die Verknüpfung von Wundern und die Erweiterung zu Erzählungen die gewünschte Wirkung verstärken.<sup>573</sup>

## 2.7.2. Heilungsmotive – oder: Wer des Sehens würdig ist

### 2.7.2.1. Hinwendung zu Gott

In den untersuchten Erziehungswundern ist das Heilungsmotiv entweder die Läuterung eines Sünders oder die Bekehrung eines Heiden beziehungsweise Häretikers, verallgemeinert also eine Hinwendung zu Gott, die belohnt wird. Gregor präsentiert die Einsicht oftmals als sichtbaren Beweis einer erfolgreichen Erziehungsstrafe und stellt das göttlich intendierte Augenleiden in den größeren Kontext eines Heilsplans, der den Betroffenen als Geläuterten zurücklässt, der die Macht Gottes erst im negativen und dann im positiven Sinne erfahren hat, gewissermaßen als Synthese eines alttestamentarisch strafenden und neutestamentarisch Heil bringenden Gottes. Auch für diesen Topos finden sich entsprechende Paläotypen. In den Epidauros Wundern flehte der für seine Neugier mit Blindheit bestrafte Aischines um Verzeihung und übernachtete im Heilraum, für dessen heimliche Beobachtung er zuvor bestraft worden war. Er erhielt sein Augenlicht daraufhin zurück.<sup>574</sup> Vergleichbar ist in der Vulgata die Heilung des geblendeten Saulus durch die Hand des Ananias.<sup>575</sup> In den untersuchten Wundern der christlichen Hagiographie straft Gott allerdings niemals mit mechanischer Gewalt. Die bereits genannte Frau, welche durch das unkeusche Betrachten der Heiligen Monegunde erblindet war, erlangte die Erlösung von ihrer Blindheit –

---

<sup>572</sup> Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 6 (S. 203).

<sup>573</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 86.

<sup>574</sup> Κακῶς δὲ διακείμενος καὶ τυφλὸς γεγενημένος καθικετεύσας τὸν θεὸν ἐνεκάθευδε καὶ ὑγιὲς ἐγένετο. Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W11 (S. 14 f.).

<sup>575</sup> Act 9,17: *Et abiit Ananias, et introivit in domum. Et imponens ei manus, dixit: 'Saul frater, Dominus misit me. Jesus, qui apparuit tibi in via qua veniebas, ut videas et implearis Spiritu Sancto.'*

allerdings erst nach offen gezeigter Reue sowie der Vergebung durch die Heilige, welche Monegunde durch ein Kreuzzeichen zum Ausdruck brachte.<sup>576</sup>

Das Bild der Reinigung wird in diesem Zusammenhang auch herangezogen. So vermittelt das Neue Testament bereits den Zusammenhang von Reinheit und Sehkraft, denn nachdem Jesus die Reinheit des Jerusalemer Tempels wiederhergestellt hatte, heilte er dort Blinde und Lahme.<sup>577</sup>

Der schon genannte Ursulf erhielt nicht nur das Licht seiner Sehorgane (*corporales oculi*) zurück, sondern auch – als gleichsam zweites Wunder – das Licht seiner „Herzensaugen“ (*cordis oculi*).<sup>578</sup> Buße und Reue am Martinsschrein für die begangene Sünde der Feiertagsarbeit hatten also Erfolg und mündeten in der Rücknahme des Strafwunders.

Ein Jude gab vor dem Schrein des Märtyrers Domitius zu, „vom Schleier des Gesetzes geblendet“ zu sein, also dem Topos der blinden Synagoge zu entsprechen.<sup>579</sup> Nach seiner Heilung bekannte er sich offen zum Christentum, der symbolische Schleier wurde also gelüftet.<sup>580</sup>

---

<sup>576</sup> *Consummata oratione, inposuit manum mulieri. Confestim autem, ut signum crucis expressit, mulier visum recipit.* Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 287).

<sup>577</sup> Matt 21,12-14: *Et intravit Iesus in templum Dei et eiciebat omnes vendentes et ementes in templo et mensas nummulariorum et cathedras vendentium columbas evertit. Et dicit eis: 'Scriptum est domus mea, domus orationis vocabitur, vos autem fecistis eam speluncam latronum.'* Et accesserunt ad eum caeci et claudi in templo et sanavit eos. Vgl. auch Jaeger, Heilung, S. 11.

<sup>578</sup> *Ecce in unum caecum duae virtutes ostensae, cui corporales oculos ad contemplanda terrena prius aperuit, nunc cordis oculos, ne ea concupiscat, inluminavit.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 13 (S. 163).

<sup>579</sup> Vgl. Kaute/Lieball, Auge, Auge Gottes, in: LCI I, Sp. 222 ff. und Feldbusch, Blindheit, in: LCI I, Sp. 307 f. — Auch Hugo von St. Viktor bedient sich dieser Metapher für das jüdische Volk, vgl. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 395.

<sup>580</sup> *Quidam Iudaeus ab ipsa infirmitate correptus sancti basilicam, quamquam Christo non crederet, devotus tamen expetiit, seque ad ianuam atrii deponi praecipiens, iudignum se esse vociferans, qui sanctum limen ingrederetur. Aiebat enim: 'Scio, me quidem, gloriose martyr, legis velamine obcaecatum, cui tu in pertine misericordiam dedigneris; sed nunc ad te confugio et supplex tuam misericordiam posco, ut, aversa prius infirmitate corporea, languorem incredulitatis avellas.'* Haec cum ante portam aulae fateretur, adveniente nocte, obdormivit; sed martyr beatus non longi spatii temporis distulit miserere. Igitur ea nocte visitans aegrotum per somnium, iussit recedere sanum. At ille expergefactus sentit se redditum incolomitati, confessusque, Christum filium Dei esse salvatorem mundi, sanus abscessit. Gregor von Tours, GM, cap. 99 (S. 104).



Heinzelmann deutet derartige Erzählstrukturen Gregors dahingehend, dass die als richtig gedeutete Lebensweise von Gott belohnt wird;<sup>581</sup> das Wunder ist damit also ein Beleg göttlicher Zustimmung.<sup>582</sup> Somit bestätigt sich das Linearitätsprinzip also jeweils in Form von Belohnungen beziehungsweise Bestrafungen.

Das öffentliche Bekennen oftmals nicht näher definierter Sünden (*peccata*) durch den Bittsteller scheint Gregor dabei bewusst vor die Blindenheilung zu platzieren.

Nehmen und Schenken des Augenlichts sind also gewissermaßen zwei Seiten derselben Medaille. Anhand der Sehkraft vollzieht sich eine Metamorphose, die den inneren Zustand des Betreffenden, seine Glaubensstärke, letztlich also seine Beziehung zu Gott, widerspiegelt. Vielleicht geht dieses Konzept der körperlichen Manifestation des entsprechenden Seelenzustandes auf das alttestamentarisch-mosaische Talionprinzip „Auge um Auge“ zurück.<sup>583</sup>

Doch möglicherweise war das Prinzip der körperlichen Blendung für geistige Blindheit in Hagiographie bereits vorher und unabhängig von weltlicher Jurisdiktion im frühmittelalterlichen Westeuropa bekannt.<sup>584</sup> Schaab verweist auf die Rechtspraxis der spiegelnden Strafe, Gregor von Tours rechtfertigt Strafwunder mit derselben Argumentation.<sup>585</sup> Die Umkehrung, also eine spiegelnde Belohnung, ist in Gregors Hagiographie ebenso vertreten und stellt damit offenkundig eine weitere Facette seines antithetischen Konzeptes dar.<sup>586</sup>

#### 2.7.2.2. Machtdemonstration beziehungsweise Heilsplan Gottes

Gregor von Tours benennt zwar die entsprechende Macht (*virtus*) der Heiligen als unmittelbare Ursache des Wunders,<sup>587</sup> letztlich gehen die Mirakel jedoch von Gott

---

<sup>581</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 74.

<sup>582</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 111 f.

<sup>583</sup> Ex 21,24: *Oculum pro oculo dentem pro dente manum pro manu pedem pro pede*.

<sup>584</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 37.

<sup>585</sup> Vgl. Punkt 2.7; vgl. auch Schaab, Blendung, S. 43.

<sup>586</sup> Vgl. Punkt 1.3.1.3.

<sup>587</sup> *Caecorum visus virtute sancti restituuntur*. Gregor von Tours, GC, cap. 88 (S. 355).

selbst aus.<sup>588</sup> Heinzelmann deutet die *virtus* als Tugend und Wunderkraft im Doppelsinn von göttlicher Wundermacht und asketischer Tugend des Wundervermittlers.<sup>589</sup> Die *virtus* basiert also auf dem guten Verhältnis zwischen dem betreffenden Heiligen und Gott und bedeutet, dass der Heilige, gewissermaßen als Stellvertreter Gottes, Heilungswunder wirken kann. Er bringt dazu in einer doppelten Mittlerrolle einerseits die Anliegen der Bittsteller als Fürbitter vor Gott und ermöglicht auf dem umgekehrten Weg – wie ein Katalysator – durch seine Nähe den Empfang der heilenden Wunderkraft dem Leidenden.

In der Vulgata begründete Jesus eine Blindenheilung schon vorab damit, dass Gottes Macht so sichtbar wird.<sup>590</sup> Die Mutter der Heiligen Odilia argumentierte Jahrhunderte später ebenfalls mit Bezug auf den Heilsplan in Joh 9,3.<sup>591</sup> Der Apostel Andreas bat um Heilung des Apostels Matthäus, damit dieser das Christentum weiter verbreiten könne.<sup>592</sup> Die religiöse Deutungshoheit wurde also auch hier an die Sehkraft gekoppelt und die Herstellung der Sehkraft diente also in allen Fällen einem übergeordneten, höherem Ziel, nämlich zur Erfüllung des Willens Gottes.

---

<sup>588</sup> Vgl. Punkt 2.11.1.

<sup>589</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 65, vgl. auch Heinzelmann, Wunder, S. 32.

<sup>590</sup> Joh 9,1-5, Zitat in Punkt 2.7.1.4.

<sup>591</sup> *Vita sanctae Ottiliae virginis*, cap. 2 (S. 12), Zitat in Punkt 2.7.1.4.

<sup>592</sup> '*Aperi, quaeso, Domine, oculos cordis eorum, ut cognoscant te Deum verum et desistant ab hac iniquitate; et ne statuas illis hoc in peccatum, quia nesciunt quid faciunt.*' *Et statim timor magnus factus est super habitatores civitatis illius, et dimissum apostolum, dicebant: 'Peccavimus in te, nescientes quid faceremus. Rogamus ergo, domine, ut remittas nobis delictum et demonstres nobis viam salutis, ne descendat ira Dei super civitatem hanc.'* *Haec enim dicentes, prostrati erant solo ante pedes Andreae. Quibus ille erectis praedicabat dominum Iesum Christum et miracula quae fecit in hoc mundo, et qualiter ipsum mundum iam pereuntem proprio cruore redemit. At ille credentes baptizati sunt in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, accepta peccatorum remissione.* Gregor von Tours, MA, cap. 1 (S. 378).

## 2.8. Das Augenwunder und die Zeit

### 2.8.1. Der Tag

Grundsätzlich fällt in kalendarischer Hinsicht auf, dass datierbare Martinswunder oft an den Martinsfesten stattfanden, die Gregor von Tours selbst offiziell definiert hatte.<sup>593</sup> Ein gutes Beispiel sind hierfür die Kapitel vier bis sechs im vierten Buch der Martinswunder, welche sich Krusch zufolge nacheinander am 4. Juli 588, am 11. November 588 und am 4. Juli 589 zutragen.<sup>594</sup> An jedem dieser für Gregor bedeutenden Festtage fanden verschiedene Wunder statt, darunter auch Augenwunder, die wenig detailliert neben anderen klassischen Heilungswundern beschrieben werden.<sup>595</sup> Die kultische Bedeutung dieser Festtage, insbesondere derjenigen seines Favoriten, des Heiligen Martin, wurde durch Gregor also mittels seiner Wunderkataloge stark gefördert. Dasselbe gilt auch für das Geschichtswerk des Turoner Bischofs, denn der Tod des historischen Bischofs Martin ist darin das zeitliche Ende des ersten Buches der Historiographie Gregors.<sup>596</sup> Weiter beginnt Buch VIII der Historien am 4. Juli 585, im 24. Herrschaftsjahr Gunthchramns.<sup>597</sup> Am Ende seines historiographischen Werkes, in Buch X, stellt Gregor dieselbe

---

<sup>593</sup> *Sollemnitatis enim ipsius basilicae triplici virtute pollet: Id est dedicatione templi, translatione corporis sancti vel ordi natione eius episcopati. Hanc enim quarto Nonas Iulias observabis; depositionem vero eius tertio Idus Novembris esse cognoscas.* Gregor von Tours, HF, lib. II, cap. 14 (S. 64); vgl. auch Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 99.

<sup>594</sup> 4. Juli 588: *Ad festivitatem vero, quae mense quinto celebratur.* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 4 (S. 200). — 11. November 588: *Eo anno, id est Childeberthi regis tertio decimo, ad festivitatem, quae de beato eius transitu celebratur.* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 5 (S. 200). — 4. Juli 589: *Anno quoque quarto decimo regis supradicti, adveniente sollemnitate sancti.* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 6 (S. 200).

<sup>595</sup> Zur Bedeutung dieser Festtage für Gregor von Tours vgl. van Dam, Saint Martin, S. 20.

<sup>596</sup> *A passione ergo Domini usque transitum sancti Martini anni 412 conpotantur.* Gregor von Tours, HF, lib. I, cap. 48 (S. 34).

<sup>597</sup> *Igitur Gunthchramnus rex anno XXIII. regni sui de Cavillonno progressus, Nevernensem urbem adgreditur. [...] Sed cum ad urbem Aurilianensem venisset, erat ea die sollemnitas beati Martini, id est quarto Nonas mensis quinti.* Gregor von Tours, HF, lib. VIII, cap. 1 (S. 370).

Epochengrenze von Christus bis Martin her.<sup>598</sup> Martin wird zur Weltfigur erhoben,<sup>599</sup> mit alttestamentarischen Figuren wie Elisha und Israel gleichgesetzt,<sup>600</sup> zuletzt gar als Christus des zeitgenössischen Galliens beschrieben.<sup>601</sup> Den Martinsfesten wird also epochale Bedeutung beigemessen.<sup>602</sup>

Ausgehend von diesen allgemeinen Feststellungen sticht aber unter der Fragestellung nach Augenwundern bei Gregor von Tours eine andere Häufung von Festtagswundern noch viel deutlicher hervor. Es handelt sich um die Martinswunder des Jahres 590, welche ebenfalls im vierten und letzten Band dieses umfangreichsten hagiographischen Werks Gregors aufgezeichnet sind. Zahlreiche Blinde fanden in diesem Jahr am Tag der Bischofsweihe beziehungsweise der Beerdigung des Heiligen Martin ihre Heilung, zudem sind diese Augenwunder im Vergleich zur erstgenannten Häufung in diesem Band wesentlich detaillierter beschrieben. Die besondere Bedeutung dieser Blindenheilungen wird also nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ hervorgehoben.<sup>603</sup> Natürlich waren Häufung und Wiederholung gängige Mittel der zeitgenössischen Kultpropaganda und Blindenheilungen waren neben Besessenenheilungen allgemein in der mittelalterlichen Hagiographie am beliebtesten.<sup>604</sup>

Ebenso traten Blindenheilungen und Lahmenheilungen, insbesondere an den Festtagen der jeweiligen Heiligen, allgemein verstärkt auf.<sup>605</sup> Die beschriebene zeitliche Verdichtung von Blindenheilungen durch den Heiligen Martin ist dennoch singulär im hagiographischen Werk Gregors von Tours und nicht zuletzt deswegen

---

<sup>598</sup> *A resurrectione dominica usque ad transitum sancti Martini anni CCCCXII.* Gregor von Tours, HF, lib. X, cap. 31 (S. 537); vgl. Heinzelmann, Wunder, S. 50.

<sup>599</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 118.

<sup>600</sup> Vgl. van Dam, Saint Martin, S. 23.

<sup>601</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 105.

<sup>602</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 58.

<sup>603</sup> Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 17-20; 22-24 (S. 204 f.). An letztgenannter Stelle wird sogar von fünf geheilten Blinden berichtet.

<sup>604</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 51 (zur Besessenenheilung), S. 73 (zur Häufung) und S. 77 (zur Wiederholung).

<sup>605</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 80.

fällt auf, dass Augenwunder unter den Martinswundern im Vergleich zu den anderen hagiographischen Werken Gregors von Tours absolut und relativ überwiegen.

Betrachtet man die Ereignisse des Jahres 590 in Tours näher, so findet sich eine sehr plausible Erklärung für diese auffällige Häufung von Augenmirakeln im Werk des Turoner Bischofs, denn in dem erwähnten Jahr 590 wurde bezeichnenderweise die neue Kathedrale zu Tours fertiggestellt, die Bischof Gregor selbst in Auftrag gegeben hatte.<sup>606</sup> Gregor zog damit mit Briccius und Perpetuus, seinen Vorgängern auf der Turoner Kathedra, gleich, welche die entsprechenden Vorgänger dieses Sakralbaus errichten ließen.<sup>607</sup> Gregor von Tours sah im Errichten von Sakralbauten grundsätzlich einen wesentlichen Teil seines Lebenswerks.<sup>608</sup> Dass es gerade Blindenheilungen sind, die Gregor an den beiden höchsten Tagen des Turoner Martinskultes im Jahr des Bauabschlusses 590 in so erdrückender Konzentration beschrieb, zeigt sehr eindrucksvoll, welch hohe Bedeutung der Turoner Bischof dieser Wunderart zur Förderung des Martinskultes beimaß. Diese speziell auf den Heiligen Martin gemünzte Strategie zur Festtagspropaganda wird durch einen Vergleich mit Gregors Mirakeln des Heiligen Julian umso deutlicher, als aus keinem der dortigen Augenwunder eine sichere Verknüpfung mit dem Festtag Julians am 28. August herstellbar ist, da sich nur ein Augenwunder Julians nach Krusch überhaupt datieren lässt, dieses aber auf einen 24. Juni fiel.<sup>609</sup>

Auch wenn der Fokus der Martinsmirakel von 590 nachweislich klar auf den Augenwundern liegt, sind andere Wunderarten nicht ausgeschlossen, sondern beispielsweise in Form von mehrfachen Leiden in die Geschichten eingewoben. Ein Mann namens Litoveus erfuhr anlässlich des Festes der Bischofsweihe des Heiligen Martin am 4. Juli 590 auf diese Weise zwei Heilungen nacheinander. Nachdem das Leiden an seinen Gliedmaßen (*membra debila*) geheilt worden war, verließ er

---

<sup>606</sup> *Nonus decimus Gregorius ego indignus ecclesiam urbis Turonicae, in qua beatus Martinus vel ceteri sacerdotes Domini ad pontificatus officium consecrati sunt, ab incendio dissolutam dirutamque nactus sum, quam reaedificatam in ampliori altiorique fastigio septimo decimo ordinationis meae anno dedicavi.* Gregor von Tours, HF, lib. X, cap. 31 (S. 534).

<sup>607</sup> Vgl. Ewig, Martinskult, S. 371 beziehungsweise S. 374; vgl. auch Loebell, Gregor, S. 14.

<sup>608</sup> Vgl. Heinzelmann, Wunder, S. 48.

<sup>609</sup> Gregor von Tours, VJ, cap. 47 (S. 133), Zitat in Punkt 1.3.1.5.

zunächst das Fest, kehrte aber noch während der laufenden Feier zurück, um auch die Heilung seiner Augen zu erlangen.<sup>610</sup>

Auch in der Odilienvita ist der Todestag der Heiligen symbolträchtig, jedoch in ganz anderer Weise. Odilia, die ihr Augenlicht mit der Taufe erlangt hatte, starb am 13. Dezember, also dem lichtarmen Tag der Wintersonnenwende des zeitgenössischen julianischen Kalenders.<sup>611</sup> Zudem ist dieses astronomisch bedeutende Datum auch der Todestag einer weiteren Augenheiligen, der Heiligen Lucia von Syrakus.<sup>612</sup> Es scheint fast, als habe sich die spätere Spezialisierung dieser beiden Heiligen auf das Augenlicht als Kontrapunkt zu ihrem Festdatum am dunkelsten Tag des Jahres entwickelt. Ein weiteres Indiz für diese These findet sich in der *Legenda Aurea* aus dem späten Mittelalter. Hier wurde vielleicht erstmals schriftlich die hagiographische Ausdeutung des Namens Lucia als Lichtgestalt fixiert.<sup>613</sup>

Anzumerken ist zum kalendarischen Aspekt noch, dass Feiertage für Gregor ganz in jüdischer Tradition bereits am Vorabend begannen und alle Feiertagsvorschriften entsprechend ab Sonnenuntergang einzuhalten waren, wie im Erziehungswunder der Frau, die Brot in der Nacht vor Ostersonntag backte, deutlich wird.<sup>614</sup> Die Strafe erteilte sie in Form völliger Blendung, nachdem ihr zuvor schon, gewissermaßen als Bestrafung des eigentlichen *corpus delicti*, die Hände verkrüppelten.<sup>615</sup> Sie schwor

---

<sup>610</sup> Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 19 (S. 204), Zitat in Punkt 2.2.3. Bemerkenswert ist, dass keinerlei Begleitperson erwähnt wird, obwohl Litoveus anfangs sogar in doppelter Hinsicht hilflos war.

<sup>611</sup> *Migravit autem sancta Otilia et, ut ita dixerim, vitam in melius mutavit idus decembris, regnate Domino nostro Iesu Christo, cui est cum Patre et Spiritu sancto laus honor et potestas per omnia saecula saeculorum.* Vita sanctae Ottiliae virginis, cap. 22 (S. 32).

<sup>612</sup> Ταῦτα εἰποῦσα καὶ Μαξιμιανοῦ προφητεύσασα θάνατον καὶ Διοκλητιανοῦ σκήπτρων ἀπόπτωσιν, τὴν ἱερὰν κεφαλὴν ἀποτέμενεται, καὶ τὸ πνεῦμα τῷ Θεῷ παρατίθῃσι [δεκάτην τρίτην τοῦ μηνὸς ἁγόντος τοῦ παρὰ Ῥωμαίοις δεκεμβρίου]. Ioannes Tzetzes, Lucia-Passion, cap. 13 (S. 104).

<sup>613</sup> *Lucia dicitur a luce. [...] Vel Lucia dicitur quasi lucis via.* Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*, cap. IV (S. 29 f.).

<sup>614</sup> Grundsätzlich geht die Wundervorstellung des Mittelalters auch auf jüdische Traditionen zurück, vgl. Heinzelmann, *Wunder*, S. 23.

<sup>615</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 56 (S. 195 f.), Zitat in Punkt 1.3.1.3.

einen ewig wiederkehrenden Reueritus, um dem Heiligen Martin für die Erlösung von der Strafe für den punktuellen Feiertagsbruch zu danken. Der Bruch dieses Eides nach einem Jahr zog eine achttägige Blindheit nach sich. Die männliche Entsprechung hierzu könnte die Heilung des Ursulf darstellen, der mit seiner Arbeit an Ostern ebenfalls die Ruhe dieses hohen christlichen Feiertages brach. Er erblindete unmittelbar und erhielt am Martinsschrein zunächst seine Sehkraft zurück, um die irdischen Dinge zu betrachten, aber erst danach wurde ihm auch die Erleuchtung der Herzensaugen (*cordis oculi*) gewährt. Die körperliche Heilung wird also hier der seelischen spiegelnd vorangestellt.<sup>616</sup> Möglicherweise sollte in diesen Fällen die Rolle der Heiligen als Fürsprecher der sündigen Menschheit verdeutlicht werden, insbesondere beim Frevel gegen ein christliches Hochfest. Umgekehrt konnten nach Gregor von Tours Vigilien am Vorabend eines Feiertages ein Wunder vorbereiten.<sup>617</sup> Graus wirft die für den zeitlichen Aspekt interessante Frage auf, ob die Bittsteller bei mehrtägigen Ritualen am Heiligtum auch dort übernachtet haben, also das beispielsweise aus den Asklepioswundern bekannte Prozedere des Heilschlafs beibehalten worden ist.<sup>618</sup> Aus den untersuchten Quellen geht allerdings nicht hervor, ob es den Bittstellern überhaupt gestattet gewesen war, direkt an der Verehrungsstätte zu schlafen oder nicht. Von einer Bittstellerin heißt es zwar, sie hätte unmittelbar vor dem Wunder geschlafen, jedoch nicht in der Nacht, sondern während der Essenszeit. Zudem deutet die Formulierung *illa surrexit et ad sanctum se altare ducere poscit* zwischen Erwachen und Heilung darauf hin, dass das blinde Mädchen nicht unmittelbar am Kultobjekt geschlafen hat. In derselben Episode deutet die Wendung *celebrata vigilia* zudem darauf hin, dass durch den Klerus in der Nacht kultische Handlungen vorgenommen wurden.<sup>619</sup> Dieses Indiz spricht wiederum gegen die Anwesenheit von Schlafstätten im eigentlichen Sinn. Von einem

---

<sup>616</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 13 (S. 163), Zitat in Punkt 2.7.2.1.

<sup>617</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 16 (S. 186), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>618</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 82.

<sup>619</sup> Gregor von Tours, VJ, cap. 38 (S. 130), Zitat in Punkt 2.5.4.

Jungen heißt es, er wurde nach einem dreitägigen<sup>620</sup> Gebet geheilt und – etwas vager formuliert – von einer Frau, sie sei erst nach einem langen Gebet am Schrein (*per omne tempus festivitatis*) geheilt worden.<sup>621</sup> Allein aus solchen Indizien auf organisatorisch angeschlossene, aber baulich getrennten Schlafraum wie auf Epidauros zu schließen, wäre wohl zu spekulativ. Der Medizinhistoriker MacKinney geht von Übernachtungsmöglichkeiten in der Nähe der bei Gregor von Tours beschriebenen Kultstätten aus, da Schlafmirakel nach griechischem Vorbild zum Repertoire des Turoner Hagiographen gehörten.<sup>622</sup>

Signori weist abseits der Augenmirakel einen Heilschlaf am Martinsschrein nach – allerdings wurde der betreffende Bittsteller vom Schlaf am 6. Tag seines in liegender Position durchgeführten Rituals übermannt. Eine Schlafstätte ist also auch hier nicht direkt belegbar.<sup>623</sup> Von einer anderen Frau wird berichtet, sie habe in kniender Stellung, also ohne Schlafstätte, drei Tage vor dem Juliansschrein zugebracht.<sup>624</sup> Auch Signori kommt zu dem Schluss, dass der Heilschlaf in der westlichen Hagiographie selten und auch nur im Früh- und Hochmittelalter nachweisbar ist.<sup>625</sup> Das Schlafmirakel spielte bei Gregor von Tours damit möglicherweise eine größere Rolle als bei anderen westlichen Hagiographen, aber dennoch eine wesentlich kleinere Rolle als auf den Stelen von Epidauros – dort wurde das Schlafen im Heilraum standardisiert mit den festen Wendungen ἐγκαθεύδειν und ἐγκοιμᾶσθαι wiedergegeben.<sup>626</sup>

---

<sup>620</sup> *Quatriduo in hoc precatu perdurans, reseratis oculis, inluminatus abscessit.* Gregor von Tours, GC, cap. 25 (S. 314).

<sup>621</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 54 (S. 177).

<sup>622</sup> In der westlichen Hagiographie ist der Heilschlaf generell ein eher seltenes Phänomen, vgl. Signori, Wunder, S. 96; Vgl. MacKinney, Medicine, S. 64.

<sup>623</sup> Vgl. Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 4 (S. 160 f.); vgl. auch Signori, Wunder, S. 96.

<sup>624</sup> Gregor von Tours, VJ, cap. 47 (S. 133), Zitat in Punkt 1.3.1.5.

<sup>625</sup> Vgl. Signori, Wunder, S. 96.

<sup>626</sup> Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, ed. Rudolf Herzog, S. 5.



### 2.8.2. Die Vorgeschichte

Graus konstatiert, das Wunderobjekt in der merowingischen Hagiographie interessiere nur im Moment des Wunders, Vorgeschichten oder Folgen des Wunders seien also bedeutungslos.<sup>627</sup> Nach Signori werden in der Regel zumindest der Name, die Herkunft und die Krankheit des Bittstellers in der frühmittelalterlichen Hagiographie mitgeteilt, um dem Leser ein Mindestmaß an Hintergrundinformation zu bieten.<sup>628</sup> Grundsätzlich treffen diese Feststellungen auch für die Texte des Turoner Bischofs Gregor zu, denn tatsächlich nimmt die Geschichte des Bittstellers bis zur Ankunft am Schrein meist wenig Raum in den Mirakeln ein, sofern sie überhaupt erwähnt wird. Gregor von Tours beschreibt bisweilen die Bittsteller gar nicht, und spricht schlicht von *caeci*.<sup>629</sup>

Punktuell finden sich immer wieder – zum Teil auch sehr detailreiche – Beschreibungen des Wunderempfängers. Die Zusatzinformationen haben neben einer lebendigeren Erzählung vielleicht auch den Zweck, dem Leser eine gewisse Projektionsfläche für die eigene Religiosität zu geben und sind wohl bewusst platziert worden. Bestimmte Topoi wie Feiertagsbruch, Schicksalsschlag, Unfall und Frevel im weitesten Sinn treten in solchen Fällen bei Gregor von Tours häufiger auf. Auch Kleriker finden als mit Lastern behaftete Bittsteller, aber auch als fromme Wundervermittler besondere Beachtung und werden von Gregor vor Beschreibung des eigentlichen Wunders entsprechend dargestellt.

Bevor sich in den untersuchten hagiographischen Werken ein für den Bittsteller positives Wunder – beispielsweise eine Heilung von einem Augenleiden, eine schützende Unsichtbarkeit oder Auswirkungen des aktiven Blicks – ereignet, wird im Vorfeld in der Regel beschrieben, warum gerade dieser Mensch sich als würdig

---

<sup>627</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 51.

<sup>628</sup> Vgl. Signori, Wunder, S. 20.

<sup>629</sup> *Tres insuper alii caeci in hac festiuitate visum per opem beati antistitis receperunt.* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 24 (S. 205). *Ad cuius tumulum postea et inergumini sanati et caeci inluminati sunt.* Gregor von Tours, VP, cap. XVIII (S. 285). *Nam saepe caecorum oculi ab his tacti inluminati sunt.* Gregor von Tours, VJ, cap. 3 (S. 116). *Quae cum psallendo deducerentur, et caecorum oculi inluminati sunt earum virtute, et aliorum morborum genera meruerunt recipere medicinam.* Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 248). *Duo eadem die caeci inluminati; duo inergumini ad sepulchrum antistitis emundati sunt.* Gregor von Tours, VM III, cap. 58 (S. 196).

erwiesen hat, das Wunder zu erfahren. Im Falle der schützenden Unsichtbarkeit bleibt allerdings mangels genauerer Beschreibung die Frage offen, wer als eigentlicher Wunderempfänger anzusehen ist, also ob es sich dabei tatsächlich um eine passive Unsichtbarkeit der zu schützenden Personen handelte, oder vielmehr um eine „partielle Blindheit“ der potentiellen Widersacher.

Die Würdigkeit wird regelmäßig durch sichtbare Taten unter Beweis gestellt, für begangene Sünden reichte beispielsweise die „innere“ Reue alleine nicht aus. Dennoch ist der subjektive, von außen nicht direkt überprüfbare Glaube des Bittstellers, also sein persönliches Verhältnis zu Gott eine Grundvoraussetzung für den Empfang eines Wunders. Diese Eigenheit unterscheidet nach Graus die christliche Hagiographie der Merowingerzeit von ihren nicht-christlichen Vorläufern. Dort musste die strenge, objektiv von außen überprüfbare Einhaltung eines Rituals ausreichen, um ein Wunder zu erwirken. Bei Ausbleiben des Wunders hatte man der angerufenen Gottheit ein entsprechendes Machtdefizit unterstellt, nicht jedoch dem Bittsteller mangelnde Frömmigkeit oder dergleichen.<sup>630</sup> Gregor von Tours übergeht solche erfolglosen Pilgerreisen ohne Wunder in der Regel, verschweigt sie aber nicht völlig.<sup>631</sup> Auch Graus merkt an, dass Details, die der gewünschten Kultpropaganda abträglich waren, in der zeitgenössischen Hagiographie generell einfach weggelassen wurden.<sup>632</sup> Durch den Faktor des nicht überprüfbaren inneren Glaubens der Bittsteller wurde die Deutungshoheit also stärker auf die Priester konzentriert als in vorchristlicher Zeit. Zusammen mit dem beschriebenen beanspruchten Überlieferungsmonopol konnte negative Kultpropaganda wohl effektiv verhindert werden.<sup>633</sup>

Dennoch wurde regelmäßig auch im Christentum durch einen für den Hagiographen sichtbaren oder anerkannten Ritus wie Fasten oder ein Gebet, welches üblicherweise am Schrein des angerufenen Heiligen stattzufinden hatte, dem Wunder

---

<sup>630</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 55 f.

<sup>631</sup> *Sed et inergumini ab hac palla cooperti, saepe mundati sunt.* Gregor von Tours, VI, cap. 43 (S. 131). Gregor wählt hier wohl bewusst *saepe* anstatt *semper* oder eines Synonyms.

<sup>632</sup> Vgl. Punkt 2.3.2.

<sup>633</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 73.

gewissermaßen erst der Boden bereitet. Möglicherweise liegt in diesem ritualisierten öffentlichen Sündenbekenntnis vor Gott die tiefere Bedeutung des für das frühe und hohe Mittelalter so typischen Schreinwunders mit linearem Ablauf. Daneben sind jedoch auch christliche Opfer drohender oder bereits vollzogener heidnischer Gewalt aus hagiographischer Sicht schutzbedürftig und damit wunderwürdig.<sup>634</sup> Analog geht einem Straf- oder Erziehungswunder in der Regel die Beschreibung einer entsprechenden Verfehlung voraus.

### 2.8.3. Linearer kultischer Tauschhandel

Abgesehen von den weiter unten beschriebenen Ausnahmen vollzog sich die Heilung in den Augenwundern, die Gregor von Tours beschreibt, in der Regel als streng linearer Vorgang. Das Prinzip der linearen Entwicklung lässt sich bereits in der *Vita Cypriani* feststellen, wie Dieter Hoster ausführt.<sup>635</sup> Das erbetene Wunder setzte regelmäßig nach einer abgeschlossenen rituellen Handlung an einem dafür bestimmten Ort ein, die den Bittsteller öffentlich als heilungswürdig auswies. Analog erfolgte auch die Blendung grundsätzlich nachdem die Strafwürdigkeit durch eine abgeschlossene Sünde demonstriert worden war. Die Dualität menschlicher *actio* und göttlicher *reactio* zieht sich wie ein roter Faden durch das Werk des Turoner Bischofs, denn Linearität und Kausalität lassen sich auch in Gregors Historien als didaktisches Grundkonzept identifizieren.<sup>636</sup> Die nach Gregors Verständnis richtige Lebensweise wurde auch dort von Gott belohnt.<sup>637</sup> Diese Interpretation war in der christlichen Religion keineswegs neu, denn eine grundsätzliche Parallelität zwischen innerer und äußerer Entwicklung einer Person kann in ähnlicher Form bereits in der *Vita Antonii* des Athanasius beobachtet werden, wie Hoster darlegt.<sup>638</sup> Dieser schablonenartige Ablauf wirkt fast schon wie eine Art Gewohnheitsrecht. Die Beteiligung am Kult verhiess dem Bedürftigen die Heilung des Augenleidens und

---

<sup>634</sup> Vgl. Vgl. Punkt 2.8.5.

<sup>635</sup> Vgl. Hoster, Heiligenviten, S. 36.

<sup>636</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 59.

<sup>637</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 74.

<sup>638</sup> Vgl. Hoster, Heiligenviten, S. 19.

deswegen nahm der Augenranke die teils sehr weite Pilgerreise zum Kultort auf sich und das Wunder wurde ähnlich einem Tauschobjekt als Gegenleistung nach den entsprechenden Ritualen vor Ort erwartet.<sup>639</sup> Dieser Ablaufplan lässt sich bereits in vorchristlicher Zeit nachweisen: In den Epidauros Wundern fiel Hermon von Thasos nochmals in die Blindheit zurück, da der Bittsteller nicht das übliche Dankopfer dargebracht hatte.<sup>640</sup>

Nach Gregor von Tours wurde ein Mann, der lange Zeit blind war, unmittelbar (*subito*) nach Beendigung seines Gebetes geheilt und erfreute sich seines wiederhergestellten Augenlichtes.<sup>641</sup> Eine Frau erlangte durch das obligatorische Gebet die Heilung nicht sofort, aber zumindest zeitnah (*mox*).<sup>642</sup> Ebenfalls von langer Blindheit geheilt wurde ein Sklave des Grafen Venerandus zu Lebzeiten Gregors von Tours, nachdem er die Vigilien am Grab des Heiligen Illidius zelebriert hatte.<sup>643</sup> Ganz ähnlich, allerdings nicht in stehender, sondern in demütiger Position, wiederholt sich dieses Schema auch an anderer Stelle.<sup>644</sup> Ein wohl stark sehbehinderter (*nimia caecitas*) Junge wurde nach einem dreitägigen Gebet geheilt.<sup>645</sup> Eine nach langer Krankheit erblindete und von Ärzten erfolglos behandelte Frau erlangte ihre Sehkraft wieder, als sie, wie ihr in einem Traum aufgetragen worden war, einen Sarg symbolisch mit einem Stein bedeckte.<sup>646</sup> Eine vor ihrem Ordenseintritt mit Blindheit

---

<sup>639</sup> Vgl. Thürlemann, Diskurs, S. 101. — Zu den Pilgerreisen vgl. Punkt 2.9.1.

<sup>640</sup> Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, ed. Rudolf Herzog, W22 (S. 16 f.), weitere Auswertung in Punkt 2.7.1.3.

<sup>641</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 5 (S. 183), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>642</sup> *Mulier, quae perditum lumine in caecitate durabat, audita sancti viri miracula, alacri devotione basilicam eius expeteret. Prostrata autem super aridam humum ante sepulchrum, mox ut orationem fudit lumen recipere meruit.* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 48 (S. 194).

<sup>643</sup> *Sed et nuper Venerandi comitis servus, cum in diuturna caecitate resederet, celebratis vigiliis, sanus abscessit.* Gregor von Tours, VP, cap. II (S. 220).

<sup>644</sup> *Caecus vero de Petreorico territorio, ut se sepulturae illi proiecit, fusa oratione, lumen recipere meruit.* Gregor von Tours, GC, cap. 99 (S. 361).

<sup>645</sup> Gregor von Tours, GC, cap. 25 (S. 314), Zitat in Punkt 2.8.1.

<sup>646</sup> *Uxor antedicti comitis viri post obitum graviter aegrotaret, ac diuturna valitudine obtenta, oculorum lumine multaretur. Quae laxata a febre, vocat medicos, diversa adhibet studia, largitur et praemia; sed nullis potuit modis ab eisdem elicere medellam, donec tandem aliquando pietas Domini commota respiceret. Apparuit enim ei persona quaedam per visum noctis, dicens: 'Si vis visioni praestinae restaurari, perge quantotius et requere lapidem*

bestrafte Novizin erhielt nach einem verlängerten Gebet und einer Vision, in welcher ihr die Augen geöffnet wurden, vor dem heiligen Kreuz tatsächlich die Sehkraft eines Auges zurück.<sup>647</sup> Ein Dieb von Kircheneigentum erblindete durch Blut in seinen Augen. Erst als er durch ein tränenreiches Gebet seiner Reue Ausdruck verlieh, erhielt er sein Augenlicht zurück.<sup>648</sup> Leo, der Berater des Westgotenkönigs Alarich, erblindete, sobald der von ihm angeordnete Rückbau der Kirche des Felix von Gerona um einen Dachsparren auf Höhe der anderen Gebäude vollzogen, also ab dem Zeitpunkt, als der Heilige sichtbar gedemütigt worden war.<sup>649</sup> Eine Blinde stellte vor dem Martinsschrein ihre begangenen Sünden in einen kausalen und damit zeitlichen Zusammenhang mit ihrem offenbar erworbenen Blindheitszustand (*diuturna caecitas*).<sup>650</sup> Als körperliche Manifestation der geistigen Blindheit entspricht diese Seite der Linearität dem zeitgenössischen Rechtsverständnis der spiegelnden Strafe.<sup>651</sup>

Der Ritus zur Demonstration der Wunderwürdigkeit kann auch mehrere Schritte beinhalten: Einem kleinen Jungen, der seit langer Zeit blind war, wurde von einer Stimme geraten, unter der Bahre des Heiligen Lyoner Bischofs Nicetius hindurchzugehen und so das Augenlicht wiederzuerlangen. Erst als er dies getan hatte und zusätzlich den Namen des verstorbenen Heiligen direkt und damit wohl auch für die anderen Teilnehmer der Zeremonie hörbar anrief, wurde er sehend.<sup>652</sup>

---

*mundum ac psarcophagum puellae quiescentis, quod in basilica sancti Venerandi detectum habetur, citius tege. Mox, detectis visibus oculorum tuorum, clare cuncta prospicies.' Quo facto, ut vas illud clausit operturio, protinus, apertis oculis, lumen recepit ex integro. Unde non ambigitur, esse eam nobilis meriti, quae talia praestare potuit aegrotanti.* Gregor von Tours, GC, cap. 34 (S. 319).

<sup>647</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 5 (S. 40 f.), Zitat in Punkt 2.10.4.

<sup>648</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 65 (S. 82), Zitat in Punkt 2.5.4.

<sup>649</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 91 (S. 99), Zitat in Punkt 2.7.1.3.

<sup>650</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 28 (S. 169), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>651</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 159. Weiterführende Literatur zum Talion-Prinzip: Otto Eckart: Die Geschichte der Talion, in: ders.: Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments. Orientalia biblica et christiana 8. Wiesbaden 1996, S. 224–245.

<sup>652</sup> *Et ecce unus puerulus diuturna caecitate gravatus, cum reliquis plangens, adminiculo sustentante, sequebatur. Factum est autem, cum gradiretur, perlata est vox in aure eius, secretius dicens: 'Adpropinquare feretro, et cum subter ingressus fueris, protinus recipies*

Eine von Geburt an blinde Frau wurde zwar nicht sofort, aber noch am selben Tag, an dem sie den Heiligen Bischof Albinus anrief, geheilt.<sup>653</sup>

Auch das Augenwunder selbst konnte sich zeitlich abgestuft in Raten, aber dennoch unmittelbar nach Abschluss eines analog rationierten Ritus vollziehen. Ein beidseitig Blinder, dessen Augen jedoch asymmetrisch geschädigt waren, erhielt nach drei Tagen auf dem weniger beeinträchtigten Auge die Sehkraft zurück. Erst nach einem weiteren Tag besserte sich auch das schwerer verletzte Auge dahingehend, dass der Bittsteller damit nun zumindest zwischen hell und dunkel unterscheiden konnte.<sup>654</sup>

Die schwerere Verletzung bedurfte also augenscheinlich eines deutlich längeren Gebetes, um ein entsprechendes Heilungswunder zu erwirken. Der Apostel Matthäus wurde allerdings von einem noch gravierenderen Augenleiden geheilt, als er nach seiner mechanischen Blendung (*oculi eruti*) durch ein vollzogenes Gebet des Apostels Andreas seine Sehkraft zurückerhielt.<sup>655</sup> In dieser Episode sollte wohl die erhöhte Wunderkraft (*virtus*) eines Apostels demonstriert werden, die ad hoc sogar fehlende Augen und damit ein an und für sich „unmögliches“ Wunder bewirken kann.

Gleich doppelt tritt das Konzept der Linearität bei den Erziehungswundern auf. Zunächst wird eine Verfehlung mit Blindheit bestraft. Es folgt die Reue, ein entsprechender Ritus zugunsten eines Heiligen und die ersehnte Wiederherstellung der Sehkraft, gegebenenfalls mit Zwischenstufen wie Einäugigkeit oder teilweiser Rückkehr der Sehkraft, wobei Gregor mitunter vage von Sünden (*fatentes crimina*) schreibt und die Geheilten selbst als – vielleicht im doppelten Sinn – von Krankheit und Sünde gereinigt (*mundati*) bezeichnet.<sup>656</sup>

---

*visum.’ Ille vero interrogat hominem, qui cum trahebat, quis esset, qui haec verba in auribus eius inferret. Negat ille quemquam videre, qui ei loquatur. Cumque bis et tertio haec vox aures illius verberasset, cognovit aliquid novi gerendum, et se ad feretrum postulat duci. Accedensque et inter albertium diaconorum turba perlapsus, quo iussus fuit ingreditur. Denique, ut nomen sancti invocare coepit, ilico reseratis oculis lumen recepit.* Gregor von Tours, GC, cap. 60 (S. 333).

<sup>653</sup> *Sic et apud Croviensim vicum mulier a nativitate caeca, invocans Nomen sancti, ipsa die inluminata est.* Gregor von Tours, GC, cap. 94 (S. 359).

<sup>654</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 41 (S. 174), Zitat in Punkt 2.5.4.

<sup>655</sup> Gregor von Tours, MA, cap. 1 (S. 378), Zitat in Punkt 2.7.2.2.

<sup>656</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 34 (S. 172), Zitat in Punkt 2.5.5.

Erst die Vergebung sowie das abschließende und bekräftigende Kreuzzeichen durch die Hand der Heiligen Monegunde erlösten die bereits oben genannte Frau, welche die Heilige zuvor mit homoerotischen Gedanken betrachtet hat, von ihrer Blindheit.<sup>657</sup> Der erblindete Abrincatinus hatte lange weder gefastet noch gebetet. Der Heilige akzeptierte dennoch die im Ritus sichtbar gewordene innere Umkehr des Bittstellers und gewährte ihm die ersehnte Heilung seiner Augen. Durch Umkehr und Heilung fand Abrincatinus gewissermaßen doppelt seinen Weg, den er als Blinder analog zur *Regula Pastoralis* nicht mehr gekannt hatte.<sup>658</sup>

#### 2.8.4. Verlangsamung und Verzögerung

In der Regel vollenden sich Augenwunder in den untersuchten Quellen umgehend nach ihrem Einsetzen in einem Zug, indem das jeweilige Augenleiden aufgrund eines Wunders unverzüglich durch eine gesunde Sehkraft abgelöst wird. Vereinzelt lassen sich jedoch Ausnahmen von dieser Regel innerhalb der untersuchten Quellen feststellen. Der Topos einer allmählich einsetzenden Sehkraft, welche den Bittsteller zunächst grobe Strukturen unscharf erkennen lässt, ist kein genuin christliches Phänomen, sondern bereits in den Wunderheilungen von Epidauros nachweisbar. Asklepios näherte sich dort im Traum einem Blinden und öffnete ihm mit den Fingern die Augen. Der so Behandelte sah als erstes die Bäume, welche zum Heiligtum gehörten.<sup>659</sup> Analog hierzu nahm der Blinde von Betsaida im Markusevangelium zunächst umhergehende Menschen als baumartige Strukturen wahr. Erst eine zweite Berührung durch Jesus brachte ihm die volle Sehschärfe.<sup>660</sup>

---

<sup>657</sup> Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 287), Zitat in Punkt 2.7.2.1.

<sup>658</sup> *Abrincatinus quoque incola, cui per sex annos videndi usus fuerat denegatus, beati confessoris expetiit salvari praesidio. Ad cuius basilicam accedens, multoque tempore ieiuniis et orationibus vacans, auxilium beati implorat antistitis. Denique adveniente sacrosancta festivitate, populis missarum solemnita spectantibus, huic visus est redditus; rediitque in patriam videns, qui ad sanctam basilicam alio deducente pervenerat. Pro tantae pietatis gaudia vovit se ibidem tonsorari, quod postea rediens devotus implevit.* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 19 (S. 187).

<sup>659</sup> Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W18 (S. 14 ff.), Zitat in Punkt 2.1.2.

<sup>660</sup> Mc 8,23 ff., Zitat in Punkt 2.1.2.

Bei Gregor von Tours müssen die Bittsteller oft relativ lange Zeit ihre Würdigkeit öffentlich sichtbar unter Beweis stellen, die eigentlichen Wunder vollziehen sich daraufhin jedoch grundsätzlich schnell. Langfristige Wunder dienen bei Gregor einem bestimmten Zweck, beispielsweise, um die Ungeduld und das mangelnde Gottvertrauen eines Erzdiakons anzuprangern. Am Festtag des Heiligen Martin setzte die Sehkraft des starblinden Klerikers langsam wieder ein. Der Hagiograph verzichtet hier auf Umschreibungen wie die Baummetapher in den eben genannten Paläotypen, sondern bezeichnet die teilweise Heilung schlicht als beginnendes Sehen (*cernere coepere*). Diese Zwischenstufe hielt zwei bis drei Monate lang an, bevor sich der Erzdiakon in die Obhut eines jüdischen Mediziners begab und zur Strafe dafür in die völlige Blindheit zurückfiel. Gregor von Tours nutzt diesen singulären Fall einer stark verlangsamten Heilung, um als Fazit in der von ihm konstatierten Konkurrenzsituation zwischen Medizin und Christentum eindeutig zugunsten der Religion Stellung zu beziehen und seine Empfehlung zu formulieren, der himmlischen Medizin (*caelestis medicina*) den Vorzug vor den irdischen Bemühungen (*terrena studia*) zu geben.<sup>661</sup> Umgekehrt berichtet Gregor von einer Frau am Martinsschrein, bei welcher die Heilung trotz zahlreicher Rituale zunächst gänzlich ausblieb. Als sie auf dem Rückweg nach Lisieux dennoch Ihrer Dankbarkeit für die schlichte Anwesenheit an der Grabstätte Ausdruck verlieh, erlangte sie die Heilung.<sup>662</sup> Möglicherweise sind diese beiden Fälle verzögerter beziehungsweise verlangsamter Heilung bei Gregor von Tours jeweils als Prüfung für den Bittsteller bezüglich Geduld und Gottvertrauen zu verstehen, welche der Erzdiakon mit seinem Gang zum jüdischen Arzt nicht bestand, die Frau dank ihrer Aussage auf dem Schiff dagegen sehr wohl.

---

<sup>661</sup> Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 6 (S. 203), Zitat in Punkt 2.4.4. – MacKinney interpretiert diesen Fall als dargestellte Ineffektivität der Mirakelheilung, vgl. MacKinney, *Medicine*, S. 68.

<sup>662</sup> *Ibique iterum atque iterum prostrata, de palla, quae sanctum tegit tumulum, oculos abstergens et vale dicens, discessit. Cumque iam in navi ascenderet, ait: 'Gratias tibi ago, beate confessor, quod, etsi videre non merui, tua sancta limina vel tactu praesensi.'* Cum igitur haec cum lacrimis edidisset, dum detergit oculos, lumen recepit. Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 54 (S. 177).



Die blutige Heilung der Frau, die in der Nacht zum Ostersonntag Brot gebacken hatte, erfolgte zwar am Schrein, aber erst nach achttägigem Gebet.<sup>663</sup> Der längste bei Gregor von Tours beschriebene Ritus, der zu einem schnellen Augenwunder führte, findet sich in der Episode des Mannes, der von jenseits des Meeres kam. Er hatte nicht nur eine sehr weite Anreise, sondern musste zudem auch noch vier Jahre auf seine Heilung warten.<sup>664</sup>

Gregor variiert diesen Verzögerungstopos allerdings noch auf andere Weise, indem er von mehrfach Behinderten berichtet, welche ihre Leiden nicht gleichzeitig, sondern nacheinander verloren. Einem Mann namens Litoveus widerfuhren auf diese Weise zwei Wunder an einem Martinsfest in Tours, am 4. Juli. Nach der Heilung seiner Lähmung (*membra debilia*) verließ er zunächst das Fest, kehrte aber noch während der laufenden Feier zurück, um dort die vollständige Heilung zu erlangen.<sup>665</sup> Daneben kennt Gregor auch Wunder, die zwar nur auf ein Leiden abzielen, aber sich in ihrem Verlauf sowohl über einen längeren Zeitraum, als auch über mehrere Kultstätten erstrecken. Ein Mann namens Vinastis erfuhr in einer kleinen sakralen Stätte (*cellula*) außerhalb von Tours eine erste, teilweise Heilung. In einer Traumvision erschien ihm anschließend ein Mann, der ihm auftrug, zur Basilika des Heiligen Martin aufzubrechen, um die volle Gesundheit zu erlangen. Vielleicht sollte hier die größere Wunderkraft demonstriert werden, die vom Schrein des heiligen Martin ausging, möglicherweise diene diese Episode auch schlicht dazu, die betreffende *cellula* der Leserschaft der Martinsmirakel bekannt zu machen und mit der Vollendung des letzten dieser vier aufeinanderfolgenden Wunder an einer externen kultischen Stätte in der Turoner Martinskirche diesen hagiographischen Exkurs wieder zu schließen.<sup>666</sup> Ähnlich verhielt es sich bei einem Blinden, dem am

---

<sup>663</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 56 (S. 195 f.), Zitat in Punkt 1.3.1.3.

<sup>664</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 20 (S. 187), Zitat in Punkt 2.2.2.

<sup>665</sup> Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 19 (S. 204), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>666</sup> *Post completam autem orationem exurgens, apertis parumper oculis, intuetur cortinam siricam de cancello pendere et ait: 'Video tamquam pallium siricum hic adpensum.' Cui aiunt sui: 'Veritatem te videre cognoscimos.' Ipse autem coepit iterum flere atque orare, ut beatus confessor opus coeptum dignanter expleret. Qui dum orat attentius, obdormivit; apparuitque ei vir per visum, dicens: 'Vade ad basilicam domni Martini, et ibi plenam obtenes sanitatem.'*

Schrein der Heiligen Monegunde im Schlaf zwar die Heilung eines Auges angekündigt wurde, die vollständige Heilung jedoch von einer weiteren Pilgerreise zum Schrein des Heiligen Martin abhängig gemacht wurde. Die Monegundevision begründete dieses Vorgehen damit, dass sie unwürdig sei, zu den Heiligen gezählt zu werden.<sup>667</sup> Paul Mai deutet einen vergleichbaren Fall, in welchem die Heilige Odilia ein begonnenes Augenwunder durch die Heilige Verena vollenden ließ, dahingehend, dass dem Leser eine eindeutige Hierarchie der genannten Heiligen kommuniziert werden sollte. Der Autor verteidigt, wie Mai weiter ausführt, auf diese Weise den alteingesessenen lokalen Verenakult gegen den sich ausbreitenden Odilienkult.<sup>668</sup> Grundsätzlich existierte eine streng hierarchische Ordnung der Heiligen aus altchristlicher Zeit, welche Apostel, Märtyrer und Bekenner in dieser Reihenfolge nach der Gottesmutter einreichte.<sup>669</sup> Diese Hierarchie spiegelt sich also auch in der Macht zur vollständigen Heilung wieder und die Wunderkraft (*virtus*) eines Heiligen beziehungsweise einer Heiligen wird damit zum Gradmesser der Gottesverbundenheit. Vielleicht wagt Gregor von Tours auch einen stilistisch sehr geschickten Schachzug, um einerseits seinen favorisierten Heiligen Martin gegenüber der Lokalkonkurrenz eindeutig aufzuwerten und andererseits, durch die dargestellte christliche Demut Monegundes, deren Kult nicht explizit abzuwerten. Monegunde stammte angeblich aus Chartres und wirkte in Tours. Ihre Verehrung wäre also tatsächlich eine ortsinterne Konkurrenz für den Martinskult gewesen.<sup>670</sup>

#### 2.8.5. Prävention und Vorleistung – Umgestürzte Linearität

Der freie menschliche Wille beschränkt die Handlungsfähigkeit Gottes jedoch nicht als bloße Reaktion auf vollzogenes menschliches Handeln. Bei Gefahr im Verzug

---

*Qui nihil moratus, famulorum manibus deductus, ut limina beati confessoris adtigit, lumen integrum, opitulante fide, recepit.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 23 (S. 167).

<sup>667</sup> *Indignam quidem me iudico exaequari sanctis, sed tamen unius hic oculi recipies lumen; deinceps autem propera quantotius ad pedes beati Martini et prosternere in conpunctione animi coram eo. Ipse enim tibi restituit alterius oculi visionem.* Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 290).

<sup>668</sup> Vgl. Mai, Odilia, S. 11.

<sup>669</sup> Vgl. Ewig, Martinskult, S. 384.

<sup>670</sup> Vgl. Bernoulli, Merowinger, S. 101.

reicht demgegenüber schon die konkrete Absicht aus, eine für die rechtgläubige und damit schützenswerte Kirche oder ihre Anhänger schädliche Tat zu begehen. In dieselbe Kategorie der Prävention fällt die bloße und vorübergehende Sinnestäuschung, welche die Institution Kirche und deren Gläubige schützt.

Ein Paläotyp gestürzter Linearität, der Gregor von Tours als Vorlage gedient haben mag, findet sich in der Blendung des Saulus im Neuen Testament. Dort blendete ein himmlisches Licht den Christenverfolger und hinderte ihn so daran, in Damaskus weitere Jünger Jesu ausfindig zu machen. Saulus stürzte in die dreitägige Hilflosigkeit der Blindheit, die in der Folge der erste Schritt für seine zum Sprichwort gewordene Wandlung vom Saulus zum Paulus war. Bereits hier zeigen sich Elemente der für Gregor von Tours typischen linearen Verkettung Sünde-Strafe-Umkehr-Heilung, zumal Saulus in diesen drei Tagen der Blindheit weder isst noch trinkt, also faktisch fastet.<sup>671</sup> Allerdings ist hier auch eine Abweichung vom sonst streng linearen Ablauf erkennbar, da Saulus vorsorglich daran gehindert wird, die Jünger Jesu weiter zu verfolgen.

Ebenso wurde König Charibert in den Martinsmirakeln daran gehindert, seinen Frevel fortzusetzen, denn er starb unmittelbar nachdem er öffentlich erklärt hatte, die von ihm veranlasste Zerstörung eines Pferdestalls, der eigentlich dem Heiligen Martin gestiftet worden war, für die gesamte Zeit seiner Regentschaft fortsetzen zu wollen.<sup>672</sup> Auch Gregor der Große greift diesen Topos in seinen *Dialogi* auf. Hier versuchte ein arianischer Bischof, der – wohl als Pendant zu Saulus – dem rechtgläubigen Christentum schaden wollte, indem er eine katholische Kirche für seine Konfession übernahm. Kurz bevor der Häretiker das Gotteshaus seinem Glauben zuführen konnte, wurde er geblendet und die Kirche erhielt ihre zuvor gelöschten Lichter zurück. Die Blendung eines Bischofs war auch im weltlichen

---

<sup>671</sup> Act 9,1 ff.: *Saulus autem adhuc inspirans minarum et caedis in discipulos Domini accessit ad principem sacerdotum [...] et cum iter faceret contigit ut adpropinquaret Damasco et subito circumfulsit eum lux de caelo [...] surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat ad manus autem illum trahentes introduxerunt Damascum et erat tribus diebus non videns et non manducavit neque bibit.*

<sup>672</sup> [König Charibert:] *‘Sive iuste sive iniuste redebeatur; regnante me, hoc basilica non habebit.’ Qui protinus divina iussione transitum accipiens, requievit.* Gregor von Tours, VM, lib. I, cap. 29 (S. 152); vgl. auch Thürlemann, Diskurs, S. 79.

Bereich eine Besonderheit.<sup>673</sup> Die *Imitatio* der entsprechenden Episode der Apostelgeschichte wird auch dadurch zum Ausdruck gebracht, da das betroffene Gotteshaus dem Hagiographen zufolge explizit dem Paulus geweiht war.<sup>674</sup> Prävention als Zweck einer Strafbblendung findet sich auch bei Gregors von Tours wieder, als ein potentieller Mörder blind und taub wurde, um den Mord an einem Geistlichen zu verhindern.<sup>675</sup> In beiden Fällen wird das mehrfach angesprochene Konzept der Linearität durchbrochen, so dass die strafwürdige Sünde gar nicht erst vollzogen wurde. Beispiele präventiver Blendungen von Kriegsgefangenen sind auch in der Historiographie des Hoch- und Spätmittelalters belegt, hier stand aber möglicherweise schlicht der bestrafende Charakter für bereits begangene Taten im Vordergrund.<sup>676</sup> Auch die weiter oben besprochene Massenblendung bulgarischer Kriegsgefangener auf Veranlassung des byzantinischen Basileus Basileios II. hatte wohl gleichermaßen strafenden wie präventiven Charakter.<sup>677</sup>

So bewirkte auch ein Wunder, dass ein Dieb entwendetes Kirchengut wieder an den Tatort zurückbrachte, also die Sünde des Diebstahls faktisch nicht vollzog.<sup>678</sup> Der Apostel Andreas wurde von einem römischen Prokonsul, der augenscheinlich kein Augenleiden hatte, im Inneren eines Gebäudes nicht entdeckt.<sup>679</sup> Auf der Seite der Heilungswunder findet sich eine Entsprechung, in welcher analog und ebenso alinear erst die körperlichen, dann aber erst die geistigen Augen geheilt werden. Bei der Heilung des Ursulf wird diese Reihenfolge gar explizit beschrieben.<sup>680</sup>

Thomas Pratsch weist im Bereich der griechischsprachigen Hagiographie einen Fall aus der *Vita Gregorii Decapolitae* nach, der das lineare Konzept völlig umkehrt. Das

---

<sup>673</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 6 f.

<sup>674</sup> Vgl. Gregor der Große, Dialogi, lib. III, cap. 29 (S. 201), Zitat in Punkt 2.6.2.

<sup>675</sup> Gregor von Tours, HF, lib. VI, cap. 36 (S. 307).

<sup>676</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 135.

<sup>677</sup> Vgl. Stephenson, Legend of Basil, S. 6.

<sup>678</sup> Gregor von Tours, GC, cap. 88 (S. 355), Zitat in Punkt 2.7.1.3.

<sup>679</sup> Gregor von Tours, MA, cap. 18 (S. 386), Zitat in Punkt 1.3.1.5.

<sup>680</sup> *Ecce in unum caecum duae virtutes ostensae, cui corporales oculos ad contemplanda terrena prius aperuit, nunc cordis oculos, ne ea concupiscat, inluminavit.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 13 (S. 163).

betroffene Mädchen litt an einer sich ständig verschlimmernden Augenentzündung (λύμη τοὺς ὀφθαλμούς). Um den bevorstehenden Verlust des Augenlichts (στέρησις τοῦ φωτός) abzuwenden, erflachte sie erfolgreich die Hilfe des Heiligen Gregorios Dekapolites und die befürchtete Erblindung konnte abgewendet werden.<sup>681</sup> Dennoch bleibt trotz des nichtlinear-präventiven Charakters dieses Wunders auch hier ein lineares Grundmuster erkennbar, denn das Mädchen wurde erst nach ihrer Bitte von ihrem einsetzenden Leiden geheilt. Pratsch beschreibt dieses Wunder als „Abwendung einer Erblindung, sozusagen als Heilung von Blindheit vor deren eigentlichen Eintritt“.<sup>682</sup> Analog hierzu findet sich in der westlichen Hagiographie bei Gregor von Tours das Beispiel des Mesners, dessen Auge durch ein Missgeschick in der Dunkelheit der Nacht von einem Haken verletzt wurde. Das Auge blutete zwar und die Sehkraft war akut bedroht (*malum, quod adversatur lumini*), aber der Heilige Felix verhinderte, dass sich tatsächlich eine Beeinträchtigung des Sehvermögens einstellte.<sup>683</sup>

Eine Erklärung für die göttliche Rettung beziehungsweise Wiederherstellung dieser zentralen Körperfunktion könnte die Zweckgebundenheit der Sinne sein, die schon in der Bibel für Augen und Ohren postuliert wird;<sup>684</sup> Hören und Sehen sind also im Verständnis des Markusevangeliums kein einseitiges Geschenk, sondern Gott verlangt auch ihren gezielten Einsatz durch den Menschen.

Das Prinzip der Linearität kennt also durchaus Ausnahmen und die Vorgeschichte eines Wunder und der beteiligten Personen kann unter diesem Aspekt sogar zur eigentlichen Botschaft des Mirakelberichts werden.

---

<sup>681</sup> Παρθένος δέ τις λύμη τοὺς ὀφθαλμούς ἀμβλυώπτουσα ἔμελλε τοῦ προσόντος ἑστερεῖσθαι φωτός. Ἦδυνήθη οὖν συντυχεῖν τῷ ἀγίῳ καὶ μεθ' ἱκετείας ἐβόα· "Μὴ δὴ με τὴν τάλαιναν ὑπερόψη, Χριστοῦ θεράπων, τὴν τοῦ φωτός στέρησιν ὑπομένουσαν." Ὁ δὲ μόλις ἐπικαμφθεὶς τῇ τῆς καμνούσης δεήσει ἐπιθεὶς αὐτῇ χεῖρα τὴν λύμην ἔστησεν. Ἦσθάνετο γὰρ ἐκδιδομένην φλόγα τοῦ μετώπου καὶ συνεξέλκουσαν τὴν βλαβερὰν ἐκείνην ἐπήρειαν. Ὅθεν τῆς ῥώσεως καὶ μάλα ταχέως ἀπελαυσεν. Vgl. Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως, cap. 56 (S. 120). Vgl. auch Pratsch, *Topos*, S. 230 f.

<sup>682</sup> Vgl. Pratsch, *Topos*, S. 230 f.

<sup>683</sup> Vgl. Gregor von Tours, GM, cap. 103 (S. 108 f.).

<sup>684</sup> Mc 8,18: *Oculos habentes non videtis? Et aures habentes non auditis?*

Die wohl deutlichste Abweichung vom zu erwartenden linearen Ablauf eines Augenwunders bei Gregor von Tours ist wohl der verhinderte Axtmord an einem Geistlichen. Auch hier wurde ausnahmsweise präventiv, also vor Vollzug der Sünde, strafend geblendet.<sup>685</sup> Möglicherweise stand hier wie im Falle der Blendung des Arianerbischofs in den *Dialogi* Gregors des Großen die biblische Saulusblendung Pate, da jeweils die Kirche beziehungsweise die Diener Gottes geschützt werden.<sup>686</sup>

#### 2.8.6. Die Nachwirkungen

Grundsätzlich gibt Gregor von Tours nur wenige Informationen darüber preis, wie es den Wunderempfängern nach der Heilung ihres Augenleidens erging. Graus sieht dahinter eine bewusste Fokussierung der merowingischen Hagiographie auf den Moment des Wunders, welche die Nachgeschichte analog zur Vorgeschichte ausblendet.<sup>687</sup> Implizit kann natürlich immer davon ausgegangen werden, dass sich die Lebensumstände der Geheilten verbessert haben, nachdem Gregor von Tours Augenleiden konsequent negativ konnotiert, wie bereits weiter oben dargelegt worden ist.<sup>688</sup> Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die doch genannten Informationen bewusst von Gregor platziert worden sind und Teil seiner Botschaft an die Leser sind. Die Ausführungen des Turoner Bischofs reichen in diesen Fällen

---

<sup>685</sup> *Coniunctus est enim archidiacono civitatis, et se episcopatu dignum proferens, episcopum molitur occidere. Locatumque clericum, qui eum bipenne percuteret, ipsi ubique discurrent, musitant, amicitias clam inligant, proferunt praemia, ut, si sacerdos obiret, ipse succederet. Sed misericordia Domini anticipavit eorum miseriam crudelitatemque iniquorum hominum veloci pietate repressit. Die vero, quo sacerdos operarios in agro adgregaverat ad sulcandum, clericus antedictus cum secure prosequitur sacerdotem, nihil de his penitus aliquid scientem. Tandem igitur haec advertens: 'Quid tu', inquit, 'me attentius cum hac bipenne prosequeris?' At ille timore perterritus, ad genua viri provolvitur, dicens: 'Fortis esto, sacerdos Dei. Nam scias me emissum ab archidiacono ac praeceptore, ut te secure percuterem. Quod cum saepius facere voluissem et ictum dextera suspensa librarem, tegebantur tenebris oculi mei, et aures obserabantur, totumque corpus tremore quatiebatur, sed et manus absque virtute erant, et quae optabam implere non poteram; cum vero manus deposuissem, nihil mali sentiebam omnino. Cognovi enim, quoniam tecum est Dominus, eo quod non potui aliquid te nocere.'* Gregor von Tours, HF, lib. VI, cap. 36 (S. 307).

<sup>686</sup> Zum geblendeten Arianerbischof vgl. Gregor der Große, *Dialogi*, lib. III, cap. 29 (S. 200 f.), vgl. oben, Punkt 1.4.1.2. — Zur Saulusblendung vgl. Act 9,3 ff.

<sup>687</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 51.

<sup>688</sup> Vgl. Punkt 1.4.1.3.

von Fragmenten, welche die Dankbarkeit der Geheilten und ihre Heimkehr wiedergeben, bis hin zu Angaben, dass die erhörten Bittsteller nun völlig neuen Lebenswege beschritten.

Ein Blinder beispielsweise, den der Apostel Andreas von teuflischem Einfluss und Blindheit befreit hatte, erhielt von den Jüngern des Andreas neue Kleidung und kehrte dankbar nach Hause zurück.<sup>689</sup> Sein neues Erscheinungsbild kommunizierte der Umwelt deutlich das Ende seiner Armut. Noch knapper wird die Heimkehr eines Mädchens beschrieben, das von ihrer Trübsal geheilt worden war.<sup>690</sup>

Gregors grundsätzliche Gleichsetzung von Moralisierung und Klerikalisierung manifestiert sich nach Augenwundern auch in Form von Ordenseintritten der Geheilten und stellt möglicherweise den Versuch dar, die Kirche als ordnendes Element im instabilen zeitgenössischen Gallien positiv hervorzuheben, denn gerade 573, also in dem Jahr, als Gregor die Turoner Kathedra bestieg, brach der merowingische Bürgerkrieg wieder in voller Heftigkeit aus.<sup>691</sup> Die weiter unten genannte,<sup>692</sup> einst völlig blinde Guntedrude trat – trotz Familie – in einen Orden ein, nachdem sie am Martinsschrein auf einem Auge wieder sehend geworden war.<sup>693</sup> Parallel verläuft die Nachgeschichte um Abrincatinus, der aus Dankbarkeit noch am Ort seines Wunders in einen Orden eintrat.<sup>694</sup> Seine Metamorphose vom doppelt blinden *incola*, der lange weder Gebet noch Fasten praktiziert hatte, zum eifrigen Diener Gottes, ist damit noch ausführlicher dargestellt als bei Guntedrude. Merobaud, der als Opfer eines Raubüberfalls sechs Jahre lang an Blindheit gelitten hatte, ließ sich noch an der Stätte seiner Heilung zum Kleriker weihen.<sup>695</sup> Diese Fälle

---

<sup>689</sup> *Et sic, accepto vestimento, gratis agens, rediit ad domum suam.* Gregor von Tours, MA, cap. 2 (S. 378).

<sup>690</sup> Gregor von Tours, VJ, cap. 38 (S. 130), Zitat in Punkt 2.5.4.

<sup>691</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 154; vgl. auch Loebell, Gregor, S. 12.

<sup>692</sup> Vgl. Punkt 2.11.2.

<sup>693</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 9 (S. 162), Zitat in Punkt 1.4.1.4.

<sup>694</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 19 (S. 187), Zitat in Punkt 2.8.3.

<sup>695</sup> *In crastina die de sancta festivitate, dum ad pedes sancti Martini staret, subito visum est ei, circa se tamquam coruscatio resplenderet; protinus apertis oculis, cuncta prospexit. Qui*

könnten dahingehend interpretiert werden, dass die Geheilten im Sinne der *Regula Pastoralis* den Weg fanden, den sie vorher nicht gekannt hatten, da sie das göttliche Licht ebenso wenig wie das weltliche gesehen hatten.<sup>696</sup> Diese Verbesserung der Lebensumstände passt gut in Gregors Bild der grundsätzlich negativ konnotierten Blindheit.

Im Gegensatz zu den bisweilen relativ ausführlich beschriebenen Folgen eines Augenheilungswunders, wurde die weitere Biographie der endgültig Geblendeten dagegen nicht weiter von Gregor ausgeführt. Ihr weiteres Schicksal außerhalb des göttlichen Heilsplans war für den Hagiographen wohl nicht mehr von Belang.

#### 2.8.7. Fazit

Die Frage des inneren Ablaufs der untersuchten Augenwunder lässt sich dahingehend beantworten, dass grundsätzlich ein linearer Ablauf festzustellen ist: Ein negativer übernatürlicher Eingriff in die Sehkraft war die Konsequenz für eine vollzogene Sünde und umgekehrt war ein heilendes Augenwunder die Konsequenz eines vollzogenen und damit einer sichtbar zum Ausdruck gebrachten Würdigkeit. Die Strafe traf dabei den Sünder unmittelbar durch Gott und auch für nichtöffentlich begangene Verfehlungen. Das Heilungswunder wurde hingegen in der Regel völlig gegensätzlich – nämlich mittelbar über einen Heiligen als Fürbitter sowie öffentlich – erfleht. Gregor von Tours realisierte so sein Programm der Gegenüberstellung von Heiligen und den *multa mala* auch bei Augenwundern.<sup>697</sup> Dieses Grundkonzept Gregors fügt sich wiederum in den zeitgenössischen Trend zur antithetischen Darstellung hagiographischer Topoi ein.<sup>698</sup>

Die Linearität in der Hagiographie kann somit auch als eine Art Werbekonzept – also „Propaganda“ im eigentlichen Wortsinn – für die beschriebenen Heiligenkulte

---

*continuo clericus factus in eodem loco, sanus abscessit.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 15 (S. 163 f.).

<sup>696</sup> *Caecus quippe est, qui supernae contemplationis lumen ignorat.* Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, lib. I, cap. XI (S. 164); vgl. auch Hack, Gregor, S. 177 f.

<sup>697</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 181.

<sup>698</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 71.



gedeutet werden. Entsprechende Riten der Pilger am Schrein sollten so zur Nachahmung empfohlen werden.

Die kalendarische Konzentration zahlreicher Blindenheilungen an den beiden Martinsfesttagen im Jahr 590 lässt deutlich die kultische Bedeutung derartiger Augenleiden als Gradmesser für die Wundermacht eines Heiligen aus der Perspektive Gregors von Tours erkennen. Der Hagiograph und Bischof folgt damit einem sehr allgemeinen Trend, Wunder auf symbolträchtige Tage zu datieren, wie auch die Festtage der späteren Augenheiligen Lucia und Odilia nahelegen, die beide auf den 13. Dezember, also genau auf den Tag der Wintersonnenwende nach dem julianischen Kalender fallen.

## 2.9. Ort des Augenwunders

### 2.9.1. Das Nahwunder als Regel

Bei lebenden Heiligen führte oft eine Berührung oder ein Segen zum Wunder, wie weiter unten noch unter dem Aspekt des Werkzeugs eines Augenmirakels näher ausgeführt wird.<sup>699</sup> Die bemerkenswerte Gemeinsamkeit mit den posthumen Wundern ist der Aspekt der Nähe, die bei verstorbenen Heiligen durch Aufsuchen der Kultstätte – konkret: der Reliquien – erreicht wurde. Dies könnte in Zusammenhang mit der Rolle des Heiligen als Vermittler zwischen Gott und den Gläubigen stehen.<sup>700</sup>

Grundsätzlich fanden die bei Gregor beschriebenen posthumen Wunder am Schrein des jeweiligen Heiligen statt, der die Heilung im Gegenzug für eine dortige rituelle Handlung bewirkte. In frühmittelalterlichen Quellen ist der Schrein beziehungsweise allgemein die Grabstätte der typische Ort für derartige Vorgänge, denn hier befand sich der Leichnam und damit die mächtigste Reliquie eines Heiligen.<sup>701</sup> Erst im 13. Jahrhundert begann sich das Fernwunder durchzusetzen.<sup>702</sup> Gerade die Martinsmirakel bezeugt Gregor von Tours – als Hagiograph und ranghöchster Kleriker vor Ort – in der Regel höchstselbst und garantiert so für den Wahrheitsgehalt.<sup>703</sup> Demgegenüber war sich der Turoner Bischof des Problems der geringen Überlieferungsrate von Fernwundern durchaus bewusst;<sup>704</sup> nach McKinleys Auffassung hatte Gregor von Tours die feste Absicht, Tours mit seiner Umgebung als vorrangiges Kultzentrum zu fördern,<sup>705</sup> während Sulpicius seine früheren

---

<sup>699</sup> Vgl. Punkt 2.10.2.

<sup>700</sup> Vgl. Punkt 2.11.

<sup>701</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 65.

<sup>702</sup> Vgl. Signori, Wunder, S. 111.

<sup>703</sup> Vgl. Punkt 1.4.1.1.; vgl. auch Hack, Alter, S. 74; vgl. auch Signori, Wunder, S. 44.

<sup>704</sup> Vgl. Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 35 (S. 191).

<sup>705</sup> Vgl. McKinley, First two centuries, S. 193.

Darstellungen über den Heiligen Martin kaum mit dessen Bischofssitz Tours in Verbindung bringt.<sup>706</sup>

Auffallend oft werden insbesondere im *Liber Vitae Patrum* die Grabmäler (*tumuli*) der verstorbenen Heiligen als Stätte wundersamer Heilungen für Blinde, Taube, Verkrüppelte und Besessene genannt.<sup>707</sup> Die Forschung geht sogar davon aus, dass Grabstätten ursprünglich einzige Handlungsorte dieses Werkes sein sollten, womit sich Gregor von Tours bezüglich des Wunderortes grundsätzlich der oben beschriebenen Tendenz zum Schreiwunder seiner Zeit angeschlossen hätte.<sup>708</sup>

Der Abt Lupicinus sah gar den Andrang an seine künftige Grabstätte voraus und traf entsprechende Anweisungen für seine Beerdigung. In der Tat berichtet Gregor von Tours auch von der Beisetzung des Abtes in einem Kloster, das durch die sterblichen Überreste des Heiligen fortan zu einem mirakelreichen Ort wurde.<sup>709</sup> Es existierte offenbar eine kultpropagandistisch erfolgreiche Wechselwirkung zwischen Schreiwundern und dem Prinzip der Nähe in Form einer gegenseitigen positiven Verstärkung. Die Ausbreitung des Kults wurde so gewissermaßen zum Selbstläufer, da zahlreiche Pilger hierherkamen und zudem schreibkundige Kleriker vor Ort waren, welche die Propaganda weiter förderten und damit Gläubige anzogen.

Ein Mann beispielsweise, der lange Zeit blind gewesen war, wurde nach Beendigung seines Gebetes in stehender Position unmittelbar vor dem Grabmal des Heiligen Martin geheilt.<sup>710</sup> Dieses Schema wiederholt sich auch an anderer Stelle, als ein Bittflehender am Boden vor dem Schrein des Eremiten Eparchius liegend erhört wurde.<sup>711</sup> Der blinde und gelähmte Litoveus erfuhr zwei Heilungen hintereinander

---

<sup>706</sup> Vgl. McKinley, *First two centuries*, S. 181.

<sup>707</sup> Zur Bedeutung von Grabstätten bei Gregor von Tours allgemein vgl. Heinzelmann, *Gregor von Tours*, S. 26.

<sup>708</sup> Vgl. Heinzelmann, *Gregor von Tours*, S. 151; vgl. auch Signori, *Wunder*, S. 111.

<sup>709</sup> *Erit autem concursus ad tumulum meum, si ab hac luce migravero. [...] Nam et caeci ibi lumen et surdi auditum et paralytici gressum plerumque recipiunt.* Gregor von Tours, *VP*, cap. I (S. 217 f.).

<sup>710</sup> Gregor von Tours, *VM*, lib. III, cap. 5 (S. 183), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>711</sup> *Caecus vero de Petrecorico territorio, ut se sepulturae illi proiecit, fusa oratione, lumen reicipere meruit.* Gregor von Tours, *GC*, cap. 99 (S. 361). — Eparchius starb erst 581, war also

am Martinsschrein; zwischen seinen beiden Mirakeln lag jedoch eine Zeit der Abwesenheit von der heiligen Stätte. Erst als er – mit bereits geheilten Gliedmaßen (*membra directa*) – nochmals zum Fest zurückkehrte, wurde die Blindheit ebenfalls geheilt.<sup>712</sup> Der Schrein eines anderen Eremiten, Junianus von Limoges, wurde zur Stätte mehrfacher Blindenheilungen.<sup>713</sup> Auch der *tumulus* des Heiligen Illidius brachte einem Blinden die Genesung.<sup>714</sup> Eine Frau und ein Mädchen, beide auf ähnliche Weise erblindet, wurden am Schrein des Eremiten Patroclus von Colombier geheilt, indem sie den Schrein im Gebet küssten, dem Heiligtum also sehr nahe kamen.<sup>715</sup> Auch das lokale Grabmal des Klostergründers Senoch von Touraine, der dem Hagiographen persönlich bekannt war, wird in Gregors Buch der Bekenner als Ort eines Augenmirakels genannt;<sup>716</sup> ebenso wurde das Grab des Bischofs Felix von Bourges zum Ort einer Blindenheilung.<sup>717</sup> Ein Blinder wurde in der Martinskirche geheilt und entledigte sich seines Stockes. Da Gregor von Tours jedoch betont, dass er selbst gleichzeitig dort die Martinsreliquien aufgestellt hatte, ist dieses Mirakel wohl primär der unmittelbaren Nähe dieser Reliquien zuzuschreiben und wird unter diesem Aspekt weiter unten noch ausführlicher besprochen.<sup>718</sup> Auch wenn die

---

ein Zeitgenosse des Hagiographen Gregor von Tours, vgl. Boberg, Eparchius (Cybard) von Angoulême, in: LCI VI, Sp. 150 f.; vgl. auch Gregor von Tours, GC, cap. 99 (S. 361, Anm. 2).

<sup>712</sup> Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 19 (S. 204), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>713</sup> *Ad sepulchrum eius saepe morbi curantur [...] qui caecis oculis ibidem evecti lumen receperunt [...]*. Gregor von Tours, GC, cap. 101 (S. 362). — Wie Eparchius war auch Junianus ein Zeitgenosse Gregors von Tours, vgl. o. V., Junianus (von Limoges), in: LCI VII, Sp. 251; zur Vita vgl. auch Gregor von Tours, GC, cap. 101 (S. 362, Anm. 5).

<sup>714</sup> Gregor von Tours, VP, cap. II (S. 220), Zitat in Punkt 2.8.3.

<sup>715</sup> Gregor von Tours, VP, cap. IX (S. 255), Zitat in Punkt 2.2.3. — Wiederum ein Eremit und Zeitgenosse Gregors von Tours, vgl. o. V., Patroclus von Colombier, in: LCI VIII, Sp. 126; vgl. auch Gregor von Tours, VP, cap. IX (S. 252, Anm. 4).

<sup>716</sup> *Puer [...] huius sancti expetiit tumulum lucem perditam revocari [...] reseratis oculis, illuminatus abscessit. [...] Hactenus de Turonicis*. Gregor von Tours, GC, cap. 25 (S. 314). — Weitere Kultzentren befanden sich in der Bourgogne und der Vendée speziell in Luçon, vgl. o.V., Senoch von Touraine, in: LCI VIII, Sp. 326.

<sup>717</sup> *Post transitum autem Felicia Biturigi episcopi, cum ad eius tumulum [...] caecus quidam lumen oculorum, fugatis tenebris, recepisset*. Gregor von Tours, GC, cap. 100 (S. 362).

<sup>718</sup> *Apud Toronicam vero urbem in oratorium atrii beati Martini, dum ipsius praecursoris reliquias collocaremus, caecus quidam, amminiculo deducente, lumen recepit*. Gregor von Tours, GM, cap. 14 (S. 48). — Vgl. auch Punkt 2.10.4.

Spezialisierung einzelner Heiliger für bestimmte Anliegen erst später einsetzte, nahmen die Bittsteller bisweilen weite Reisen auf sich, um explizit den Schrein des Heiligen Martin – anstatt die Kultstätte eines lokalen Heiligen – zu besuchen. Gregor berichtet gar von einem Mann, der „von jenseits des Meeres“ gekommen war und vier Jahre zum Beten am Martinsschrein zu Tours verblieb.<sup>719</sup> Ein Blinder aus Poitiers wurde von seiner sechsjährigen Blindheit am Martinsschrein nach dreitägigem Gebet geheilt und kehrte mit seinem ebenfalls anwesenden Bischof Maroveus nach Portiers zurück, als das Martinsfest beendet war.<sup>720</sup> Die Heilung durch Ortsveränderung ist – zumindest vom Prinzip her – auch der zeitgenössischen Medizin bekannt. Paulos von Ägina empfiehlt bei triefenden Augen Spaziergänge als Teil der Therapie, wobei solche Spaziergänge natürlich nicht mit weiten Pilgerreisen gleichzusetzen sind.<sup>721</sup> Gregor von Tours überliefert aber davon abweichend vereinzelt auch Mirakel an anderen wunderträchtigen Stätten. So berichtet er beispielsweise von einem Oratorium für den Heiligen Martin, welches an einem Ort errichtet wurde, an dem dieser einem Kleriker erschienen war.<sup>722</sup> Entscheidend in örtlicher Hinsicht scheint also die Präsenz des Heiligen im weitesten Sinne zu sein, wie auch die Episode eines blinden kleinen Jungen nahelegt, dem von einer Stimme geraten wurde, unter der Bahre des Heiligen Bischofs Nicetius aus der Stadt Lyon hindurchzugehen und so das Augenlicht wiederzuerlangen. Als er den Rat befolgte und den Namen des Heiligen anrief, wurde er gesund.<sup>723</sup>

---

<sup>719</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 20 (S. 187), Zitat in Punkt 2.2.2.

<sup>720</sup> *Sed et de Pictavo quidam caecus per sex annos lumine viduatus, triduana prostratione ad beatum tumulum orans, lumen quod caruerat, operante solita virtute, recepit. Actum est autem per festivitatem sancti patroni, in qua Maroveus Pictavis autistis aderat, non inmerito Helari beatissimi discipulus praeconandus. Qui, solemnitatem explicita, cum inluminato concive gaudens remeavit ad propriam urbem.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 44 (S. 175).

<sup>721</sup> Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 171), Zitat in Punkt 2.5.2.

<sup>722</sup> *Tu vero in loco quo sanctum stare vidisti oratorium sine mora aedifica. [...] Nec moratus presbiter, oratorium in eodem situ construxit [...] in quo nunc nuper multi paralytici gressum caecique visum recipere meruerunt.* Gregor von Tours, GC, cap. 11 (S. 305). Die genannte Stätte heilt in der Folge also Lahme und Blinde.

<sup>723</sup> Gregor von Tours, GC, cap. 60 (S. 333), Zitat in Punkt 2.8.3. Die Grabstätte heilte zu Gregors Zeiten noch einmal vier Blinde (*quattuor caeci*).

Gregor von Tours griff auch auf den antiken Topos des Heilschlafes an der Kultstätte zurück.<sup>724</sup>

---

<sup>724</sup> Vgl. Punkt 2.8.1.

### 2.9.2. Das Fernwunder als Ausnahme

Als eine Art Mittelweg zwischen Schrein- und Fernwunder kann ein Beispiel aus der graecophonen Hagiographie gedeutet werden, bei dem ein Wunder durch einen gerufenen Segen ausgelöst wird.<sup>725</sup> Gregor von Tours selbst weicht in anderer Weise von diesem Grundprinzip der Nähe ab und bestätigt die Existenz zahlreicher Fernwunder überall auf der Welt in seiner Zeit und führt das Beispiel zweier Lahmer und eines Blinden an, die geheilt wurden, nachdem Bischof Badegysil von Le Mans in seiner Diözese eine Martinskirche mit entsprechenden Reliquien eingeweiht hatte und der Name des Heiligen angerufen wurde; die geringe Überlieferungsrate erklärt der Hagiograph bei dieser Gelegenheit – fast schon entschuldigend – damit, dass diese Wunder ihn als Schreiber nur zu einem kleinen Teil oder aus der unmittelbaren Umgebung erreichen.<sup>726</sup> Die wenigen überlieferten Fernwunder aus dieser Zeit würden sich also dadurch erklären, dass der Hagiograph stationär am Schrein verweilte und somit nur vereinzelt über mehr oder minder vertrauenswürdige Gewährsmänner von externen Wundern erfuhr.<sup>727</sup> Solche Wunder konnte Gregor also weder selbst bezeugen, noch in allen Fällen sicher auf einen bestimmten Heiligen zurückführen – oder Gregor von Tours hat systematisch Fernwunder unterschlagen, die den kultischen Status seines Bischofssitzes Tours gemindert hätten.

Eine erwachsene Frau (*iam adulta*) wurde erst auf dem Heimweg von Tours zurück nach Lisieux geheilt. Dennoch folgt auch dieses seltene Beispiel eines überlieferten frühmittelalterlichen Fernwunders dem Grundschema der Linearität und Nähe: Erst

---

<sup>725</sup> Ως δὲ πλησίον τῆς μονῆς ἐγένετο; κλίνας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ πρὸς τὴν γῆν, εἰς μὲν τὰ ἔμπροσθεν αὐτοῦ οὐδὲν ἑώρα, ἀλλὰ πάντα ἦν σκοτίας μεστά, τὴν οὐ τῆς ἐκκλησίας τροῦλαν, ὡς ἔλεγε, μίονην ἐθεάσατο· καὶ γνοὺς τὸν τόπον, ἐν ᾧ ἦν, ἤρξατο κράζειν τό· „Εὐλόγησον, κύρι Ιωαννίκε“ — οὕτω γὰρ ἐκαλεῖτο ὁ κελλαρίτης. Ἀποκριθέντος δὲ ἐκείνου τό· „Εὐλόγησον,“ εὐθέως τὸ σκότος ἀπῆλθεν ἐξ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀστέρες εἰς τὸν οὐρανὸν οὐκέτι ἐφαίνοντο, ἀλλὰ πάλιν φῶς ἦν καὶ ἡμέρα. I. Vita S. Lazari auctore Gregorio monacho, ed. Hippolyte Delehaye, cap. 46 (S. 523).

<sup>726</sup> *Invitatus autem Badegyselus Cenomannorum episcopus quodam loco diocesis suae ad basilicam beati viri et nomine et reliquiis consecrandam [...] multae virtutes sunt, quae orbis totus experitur, de quibus ad nos nec minima pars, ut opinor adtingit, vel illa quae vicinitas experitur indicamus.* Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 35 (S. 191).

<sup>727</sup> Zu den Gewährsmännern vgl. auch Punkt 1.4.1.1.

nach einem langen Gebet am Schrein (*per omne tempus festivitatis*) erfolgte die Heilung auf dem Nachhauseweg. Anschließend wollte die junge Frau dem Heiligen danken. Sie kehrte also in der Folge zum Martinsschrein zurück, womit auch die Erfassung dieses Fernwunders durch den Hagiographen eine Erklärung findet.<sup>728</sup>

Durch Berührungsreliquien konnte die eigentlich stationäre Wundermacht des Schreins auch zu einer Art von mobiler Nähe werden.<sup>729</sup> Gleichzeitig konnte so das Teilungsverbot für Reliquien eingehalten werden und der Kult auf eine einzige Grabstätte beschränkt werden.<sup>730</sup> Gregor von Tours berichtet von einer Ampulle gefüllt mit Öl vom Schrein des Heiligen Martin aus der Zeit des Eufronius, seines Vorgängers auf der Turoner Kathedra,<sup>731</sup> mit Hilfe derer eine Reihe von Wundern zustande gebracht wurde, unter anderem erlangte ein Blinder sein Augenlicht wieder, als ihm das genannte Öl direkt auf die Augen aufgetragen wurde.<sup>732</sup>

Doch auch Reliquien ersten Grades konnten mobil Wunder bewirken. Beim Transport der Gebeine des Heiligen Vincentius durch die Stadt Céré im Bistum Tours wurde ein Blinder geheilt.<sup>733</sup>

Ein Diakon wollte zwar zum Schrein des Heiligen Nicetius pilgern (*adire sepulchrum*), erlangte aber durch die Berührung eines Wunderkataloges über die bisherigen Heilungen des Nicetius, der nun selbst gewissermaßen als eine Art Reliquie dritten

---

<sup>728</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 54 (S. 177).

<sup>729</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 82.

<sup>730</sup> Vgl. Punkt 2.10.4.

<sup>731</sup> Vgl. Loebell, Gregor, S. 12.

<sup>732</sup> *Qui ita retulit, quod tempore, quo beatus Eufronius erat episcopus, ad Turonicam orbem venit, in qua dia commoratus, plenam ampullulam olei de sepulchro sancti antestitis abstulit. Regressusque ad domum, dum fatigatus ex itinere resederet et viae labores matri referret, subito ficta percutitur tam graviter, ut nec anhelitum resumere posset. Conversus vero ad oratorium, in quo beati antestitis reliquiae tenebantur, deductam in vigiliis noctem, mane de oleo quod attulerat locum infirmitatis inunctum, sedato dolore, convaluit. Post haec quidam manum inflatam, ab spina percussam detulit, quae protinus ut de oleo dilibuta est, incolomitati donatur. Mulier, quae sensum perdiderat et quibusdam horis daemonium putabatur habere, de hoc oleo tacta, sanata est. Nam et alius abba eiusdem cellulae proximus de hoc oleo caeci oculos adtigit, qui protinus visum recepit.* Gregor von Tours, GC, cap. 9 (S. 304).

<sup>733</sup> *Cum autem reliquiae eius [...] defererentur, ad Ceratinsim Turonicae urbis vicum accesserunt [...] unusque caecus lumen recepit.* Gregor von Tours, GM, cap. 89 (S. 98).



Grades fungierte, ohne die Reise die Heilung bereits in seiner Heimat.<sup>734</sup> Anscheinend ebenfalls ohne Pilgerreise zu einer Verehrungsstätte und ohne Reliquien wurde eine von Geburt an blinde Frau geheilt, indem sie schlicht in ihrem Dorf den Heiligen Bischof Albinus anrief.<sup>735</sup>

Einen Grenzfall stellt die Heilung einer Frau dar, welche von einer langfristigen schweren Sehbehinderung (*diuturna caecitas*) zwar an einem Altar der Apostelfürsten Petrus und Paulus schmerzhaft befreit wurde, dies jedoch unter Anrufung des Heiligen Martin am symbolträchtigen Datum des 4. Juli erlangte.<sup>736</sup> Es handelte sich also um ein Schreinwunder, jedoch bewirkte das Wunder ein Heiliger, dem diese Stätte nicht geweiht war.<sup>737</sup> Zumindest symbolisch könnte jedoch die Nähe zu Martin vermutet werden: Martin selbst ließ wohl einige Landkirchen in seiner Zeit als Turoner Bischof unter das Patrozinium Peter und Paul stellen. Die erste Basilika am Martinsgrab soll ebenfalls unter diesem Patrozinium gestanden haben und bereits hier wurde auch der verstorbene Bischof Martin neben den eigentlichen Patronen angerufen.<sup>738</sup> In Autun ist gar eine Kirche belegt, welche ursprünglich den Apostelfürsten geweiht war und später dem Heiligen Martin gewidmet wurde; Ewig postuliert eine Unterscheidung der Verehrung des *Confessors* Martin und der Martinspatrozinien, da für letztere natürlich ein größerer zeitlicher Abstand zu seiner Lebenszeit nötig gewesen sei.<sup>739</sup> In Gregors Verständnis konnte also ein Heiliger auch

---

<sup>734</sup> Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 251 f.), Zitat in Punkt 1.4. — Einen ähnlichen Fall schildert auch Paulinus von Périgueux in seiner Martinsvita, vgl. van Dam, Saint Martin, S. 6.

<sup>735</sup> Gregor von Tours, GC, cap. 94 (S. 359), Zitat in Punkt 2.8.3.

<sup>736</sup> Zum Datum vgl. auch Punkt 2.8.1.

<sup>737</sup> *Apud Turnacensim vero Cenomanici terreturii villam, quae nunc in ipsius sanctae basilicae ditionibus retenetur, mulier quaedam diuturna caecitate detenta et senio praegravata, ad oratorium villae ipsius resedens, dum stipem quaereret ac assidue sancti Martini nomen invocaret, quadam nocte dominica coeperunt oculi eius a dolore compungi. Tunc illa prostrata coram sancto altare, erumpente sanguine, lumen recepit. Verumtamen reliquiae in ipso loco beatissimorum apostolorum, id est Petri et Pauli, habentur; sed haec asserebat virtute sancti antistitis fuisse sanata. Verumtamen fides nostra retenet, in multorum sanctorum virtutibus unum Dominum operari, et nec illos disiunctos virtutibus, quos caelo pares, miraculis Dominus aequales reddit in terris.* Gregor von Tours, VM, lib. IV, cap. 12 (S. 202 f.).

<sup>738</sup> Vgl. Ewig, Martinskult, S. 372.

<sup>739</sup> Vgl. Ewig, Martinskult, S. 373 f.

in einer Sakralstätte, die nicht zu seinem Kult gehörte, Wunder bewirken, wenn er dort explizit um Hilfe angerufen wurde.

Ein weiterer derartiger Grenzfall, jedoch unter umgekehrten Vorzeichen, begegnet uns bei einer von Geburt an blinden Frau, die von ihren Eltern zum Grabmal des Heiligen Martin gebracht worden war und sich dort Heilung erhoffte,<sup>740</sup> jedoch in einer Traumvision zur Kirche des Heiligen Julian geschickt wurde, wo sie nach einem akustischen Phänomen (*murmur*) und einem Blutschwall aus den Augen ihre Sehkraft wiedererlangte. Die Stimme in der Vision begründete dieses Delegieren des Wunders mit der Verbindung der Heiligen Julian und Martin.<sup>741</sup> Dies ist eines der letzten Julianswunder, die Gregor von Tours beschreibt. Die genannte Formulierung ist möglicherweise als eine Art Überleitung zu den Martinswundern, gewissermaßen als Empfehlung zur Anschlusslektüre, zu verstehen. Der Turoner Hagiograph schuf mit dieser literarischen Koppelung von Julians- und Martinsmirakeln eine Verbindung zwischen seinem „Familienkult“ und seinem „Berufskult“ als Turoner Bischof und wollte wohl das Prestige beider Heiliger so synergetisch mehren.<sup>742</sup>

Mit dem höheren Rang des Heiligen Martin begründete die bereits verstorbene Monegunde mittels einer Vision einem Blinden, dass an ihrem Schrein nur eine teilweise Heilung erfolgen, aber erst am Martinsschrein die völlige Heilung erlangt werden könnte.<sup>743</sup> Monegunde schaffte es also in diesem Fall nicht, eine Blindheit zu heilen. Das beschriebene Machtdefizit ist wohl schlicht ein weiterer Ausfluss der Kultpropaganda durch Gregor von Tours zugunsten des Heiligen Martin; umgekehrt schaffte es die Heilige Monegunde nämlich in allen anderen untersuchten Fällen dagegen sehr wohl, Blinde vollständig von ihren Leiden zu befreien, sei es noch zu

---

<sup>740</sup> Gregor von Tours impliziert damit, dass die *mulier* wohl unverheiratet war; zur sozialen Bedeutung der Blindheit vgl. auch Punkt 1.4.1.3.

<sup>741</sup> Gregor von Tours, VJ, cap. 47 (S. 133), Zitat in Punkt 1.3.1.5.

<sup>742</sup> Vgl. van Dam, Saint, S. 45 ff.

<sup>743</sup> *Caecus quidam adductus ad eius tumulum, in oratione prosternitur. Inruente autem sopore, obdormivit, apparuitque ei beata, dicens: 'Indignam quidem me iudico exaequari sanctis, sed tamen unius hic oculi recipies lumen; deinceps autem propera quantotius ad pedes beati Martini et prosternere in compunctione animi coram eo. Ipse enim tibi restituit alterius oculi visionem.'* Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 290).

Lebzeiten oder posthum und unabhängig vom hagiographischen Grundsatz, dass sich die Wunderheilungskraft erst nach dem Tod und der damit verbundenen „Wiedergeburt“ (*natale*) voll entfaltet.<sup>744</sup> Gregor wollte wohl nur eine klare Hierarchie der beiden Heiligen formulieren oder den Monegundekult in Tours sogar zurückdrängen. Ein ähnlicher Fall ist für den sich ausbreitenden Odilienkult belegt, der den alteingesessenen Verenakult bedrohte.<sup>745</sup>

Auch Graus konstatiert, dass erst eine entsprechende Kultpropaganda, neben der Legende, den Reliquien und den Wundertaten, einem an sich lokal begrenzten Heiligenkult zu überregionaler Bedeutung verhelfen konnte. Hierarchiebildungen wie in den vorliegenden Fällen könnten also als Abwehrmaßnahmen für angestammte Kulte verstanden werden, welche Hagiographen für die von ihnen favorisierten Heiligen und gleichzeitig gegen die eindringenden neuen Kulte propagierten.<sup>746</sup>

---

<sup>744</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 63 f. — Zu Lebzeiten: Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 287), Zitat in Punkt 2.7.2.1; *Mulier erat caeca, quae adducta ad eam, deprecata est, ut ei manus inponeret. [...] Tunc commota Dei famula, luminibus sepultis manus inposuit, statimque reseratis cataractis, mundum late patentem que fuerat caeca prospexit.* Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 289). — Posthum: *Mulier quaedam filiam suam exhibuit vulneribus plenam, et, ut quidam vocant, potae haec causa genuerat. Tunc illa, facta oratione, salivam ex ore suscipiens, vulnera sava peruncxit [sic] puellamque reddidit sanam, opitulante eius virtute, qui caeci nati oculos sputo formavit.* Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 289).

<sup>745</sup> Vgl. Punkt 2.8.4.

<sup>746</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 60.

## 2.10. „Werkzeuge“ des Augenwunders

### 2.10.1. Instrumente areligiöser Natur

Gelegentlich spielen Gegenstände eine zentrale Rolle bei der Heilung Augenkranker in den untersuchten hagiographischen Quellen. Daneben kann der Blick selbst Instrument eines Wunders sein, wie im Kapitel zum „aktiven Blick“ ausgeführt wird.<sup>747</sup>

Einige der von Gregor von Tours beschriebenen Mirakel erinnern an die operationsartigen Wunder bei Kosmas und Damian in der östlichen Hagiographie. Diese medizinisch geprägten Wunder waren wohl darauf zurückzuführen, dass es sich gleichzeitig um praktizierende Ärzte und Heilige handelte.<sup>748</sup> Ein Konflikt zwischen Hagiographie und Medizin entstand so erst gar nicht.<sup>749</sup> In den untersuchten Wundern der graecophonen Welt aus vorchristlicher Zeit, den Asklepioswundern von Epidauros, werden ebenfalls augenchirurgische Eingriffe durch den Arztgott beschrieben. Asklepios öffnete nach dieser Überlieferung im Traum einer einäugigen Bittstellerin das funktionslose Auge und flößte dort ein Heilmittel ein.<sup>750</sup>

Ein Dreijähriger erblindete durch Staub und Spreu, die ihm durch Wind in seine Augen gelangt waren, weil ihn seine Mutter nicht geschützt hatte.<sup>751</sup> Zwölf Jahre später wurde er in der Nacht zum 24. Dezember wundersam und operationsartig geheilt. Er hatte dabei den Eindruck, ihm hätte jemand mit einem spitzen Werkzeug in die Augen gestochen, Blut trat durch seine Lider aus und mit seinem abgewandten

---

<sup>747</sup> Vgl. Punkt 2.6.2.

<sup>748</sup> Vgl. Krug, Heilkunst, S. 223; vgl. auch Artelt, Kosmos und Damian (mit ihren Brüdern Anthimus, Leontius und Euprepus), in: LCI VII, Sp. 344-352.

<sup>749</sup> Vgl. Punkt 1.3.1.2.

<sup>750</sup> Εἶπαν [τα δὲ ταῦτ]α ἀνοχίσσαι οὐ τὸν ὀπτύλλον τὸν νοσοῦντα καὶ φάρμ[α] κόν τι ἐγγέ[λ]αι· Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W4 (S. 10 f.); vgl. auch Signori, Wunder, S. 95. — Die angespitzten Pfähle, welche einem allzu neugierigen Beobachter des Tempelbezirks die Augen durchbohrten, stellen auf der Seite der Erziehungswunder ebenfalls eine Art Werkzeug dar: Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W11 (S. 14 f.), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>751</sup> Zu Rauch und Staub als Ursache von Augenverletzungen vgl. auch Schleusener-Eichholz, Auge, S. 412-421.

Gesicht sah er über sich eine Wachskerze leuchten.<sup>752</sup> Die Beschreibung erinnert stark an einen Starstich.<sup>753</sup>

### 2.10.2. Segen oder Berührung

Die Asklepioswunder berichten auch von Hunden, die gewissermaßen als lebendes Inventar und Mirakelwerkzeug des Heiligtums zu Epidauros einen blinden Knaben heilten, mutmaßlich durch Berührung.<sup>754</sup> Die bei Gregor von Tours beschriebenen Kultorte beherbergten keine solchen Tiere, wohl aber Pflanzen, welche die Wunderkraft der Stätte weitergeben konnten.<sup>755</sup>

Lebende Heilige konnten in der christlichen Hagiographie durch das Spenden des Taufsakraments, aber auch allgemein durch Gebete, Auflegen der Hand oder das Salben mit Öl ein Augenwunder erwirken.<sup>756</sup> Bereits im Neuen Testament demonstrierte Ananias die Macht des christlichen Gottes, indem er dem blinden Saulus unter Anrufen des Heiligen Geistes die Hand auflegt und segnet.<sup>757</sup>

Ein Blinder erhielt in einem blutigen Prozess sein Augenlicht (*mox erumpente a palpebris sanguine*), weil er den berühmten Mantel des heiligen Martin berührte (*pallulam adtigit*).<sup>758</sup> Zwei blinde Frauen wurden am Schrein des Heiligen Patroclus geheilt, indem sie den Schrein im Gebet küssten, also die Berührung ebenfalls selbst initiierten.<sup>759</sup>

Der Apostel Andreas als lebender Wundervermittler berührte einen Blinden selbst und heilt ihn so gewissermaßen unter umgekehrten Vorzeichen von einer vom Teufel

---

<sup>752</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 16 (S. 186), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>753</sup> Vgl. Punkt 2.3.1.

<sup>754</sup> Λύσων Ἑρμιονεὺς παῖς αἰδής [dor. Spezialbedeutung „blind“]. οὗ[τος] ὑπαρ ὑπὸ κυνὸς τῶν κατὰ τὸ ἱερὸν δε[ραπ]ευόμενος τοὺς ὀπτίλλους ὑγ[ιή]ς ἀπῆλθε. Vgl. Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W20 (S. 16 f.).

<sup>755</sup> Vgl. Punkt 2.10.4.

<sup>756</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 82.

<sup>757</sup> Vgl. Act 9, 17, Zitat in Punkt 2.7.2.1.

<sup>758</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 50 (S. 176), Zitat in Punkt 1.4.1.1.

<sup>759</sup> Gregor von Tours, VP, cap. IX (S. 255), Zitat in Punkt 2.2.3.

verursachten Blindheit.<sup>760</sup> Auch Papst Johannes I. heilte in Konstantinopel einen flehenden Blinden durch eine Handgeste (*manus superposita*).<sup>761</sup> Auch der spätere Abt Portianus heilte seinen weltlichen Herrn, indem er dessen blinde Augen mit der Hand bekreuzigte.<sup>762</sup> Portianus war zu diesem Zeitpunkt noch ein Sklave, denn erst im folgenden Absatz wird er als geweihter Kleriker (*clericus factus*) beschrieben. Der Heilige Senoch vermittelte dem Blinden Popusitus und einem weiteren namenlosen blinden Jungen das Augenlicht, indem er deren Augen jeweils mit der Hand berührte, um sie zu bekreuzigen (*ut signum salutis meruit*). Gregor betont auch hier, dass Senoch zu diesem Zeitpunkt bereits ein Angehöriger des Klerus (*presbiter ordinatus*) war.<sup>763</sup> Ebenso wurde eine Frau namens Benaia ohne Augenlicht (*oculi clausi*) durch eine Berührung des Heiligen Senoch wieder gesund.<sup>764</sup> Der Heilige Leobardus heilte einen blinden Mann nach dreitägigem Gebet durch Bekreuzigen der Augen mit der rechten Hand nach einer Beschwörungsformel.<sup>765</sup> Ein Kreuzzeichen durch die Hand der Heiligen Monegunde als Geste der Vergebung erlöste die Frau, welche die Heilige zuvor mit homoerotischen Gedanken betrachtet hatte, von ihrer übernatürlichen Blendungsstrafe.<sup>766</sup> Eine Frau war durch den Star blind (*caeca*) geworden und

---

<sup>760</sup> Gregor von Tours, MA, cap. 2 (S. 378), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>761</sup> Vgl. Gregor der Große, Dialogi, lib. III, cap. 2 (S. 141).

<sup>762</sup> Gregor von Tours, VP, cap. V (S. 228), Zitat in Punkt 2.1.1. — Zur Problematik der Übersetzung der Wendung *ita caecatus est* vgl. ebenfalls Punkt 2.1.1.

<sup>763</sup> *Caecus quidam Popusitus nomine ad eum venit. Erat enim tunc beatus Senoch iam presbiter ordinatus. Qui dum aliquid alimente postulat, tactos a sancti sacerdotis manu oculos, ut signum salutare meruit, protinus visum recipit. [...] Alius quoque Pectavensis puer huiusmodi morbo laborans [...] invocato Christi nomine, crucem oculis caecis inponit, statimque rivo sanguinis, lux intravit, ac post viginti annorum curricula orbate fronti geminorum siderum iubar inclauit.* Gregor von Tours, VP, cap. XV (S. 272).

<sup>764</sup> Gregor von Tours, VP, cap. XV (S. 273), Zitat in Punkt 2.2.1.

<sup>765</sup> *Quodam autem tempore caecus ad eum veniens, aerumnas doloris sui humiliter inplorabat ac deposcebat, ut tactu dexterarum suarum sanctus lumina clausa palparet. Quod ille diutissime rennuens, tandem fletibus hominis victus, misericordia motus, cum per triduum pro eo orationem fudisset ad Dominum, quarta die inponens manum super oculos eius ait [...] Et haec dicens, ut crucem super oculos caeci depinxit, mox pulsas tenebris, lucem de praesenti restituit.* Gregor von Tours, VP, cap. XX (S. 293).

<sup>766</sup> Vgl. Punkt 2.7.1.4. Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 287), Zitat in Punkt 2.7.2.1.

erlangte die Heilung durch Handauflegen der Heiligen Monegunde.<sup>767</sup> In beiden Fällen besaß Monegunde offenbar genug eigene Macht für eine Blindenheilung und musste die Bittstellerin nicht an einen anderen Schrein verweisen. Völlig analog zu diesen Mirakeln durch Berührung oder Bekreuzigung verlief auch ein entsprechendes Augenwunder in der Hagiographie der Ostkirche: Gregorios Dekapolites heilte eine Jungfrau, indem er ihr die Hand auflegte.<sup>768</sup>

Keine direkte westliche Entsprechung konnte allerdings für eine Art zugerufenen Wunder gefunden werden: Der Mönch Neilos irrte in der Illusion einer dämonischen Finsternis (δαιμόνων σκοτεινομόρφου φαντασία) durch die Nacht, ohne seine gewohnten Sterne als Orientierungshilfe zu sehen. Er flehte aus der Ferne den Kellermeister seines Klosters mit der Bitte um einen erlösenden Segen an. Nachdem er diesen Segen als Ruf aus dem Kloster heraus erhalten hatte, war der Bann gebrochen und er konnte sich wieder orientieren.<sup>769</sup> Vergleichbar mit diesem Fall wäre bestenfalls die wundersame Entfesselung eines Bauern durch Benedikt von Nursia mittels aktivem Blick.<sup>770</sup> Die Gemeinsamkeit ist das völlig berührungsfreie Bewirken eines Augenwunders durch einen lebenden Heiligen – ein Aspekt, den Gregor von Tours nicht aufgreift.

### 2.10.3. Flüssigkeit ohne Reliquieneigenschaft

Im Markusevangelium kombinierte Jesus die Berührung mit Flüssigkeit, indem er zuerst seinen Speichel auf die Augen eines Blinden aufbringt und anschließend die Hände auflegte.<sup>771</sup> Im Johannesevangelium ist es eine Mischung aus Speichel und

---

<sup>767</sup> *Mulier erat caeca, quae adducta ad eam, deprecata est, ut ei manus inponeret. [...] Tunc commota Dei famula, luminibus sepultis manus inposuit, statimque reseratis cataractis, mundum late patentem que fuerat caeca prospexit.* Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 289).

<sup>768</sup> Ὁ δὲ μόλις ἐπικαμφθεὶς τῇ τῆς ἐκδιδομένην φλόγα τοῦ μετώπου καὶ συνεξέλκουσαν τὴν βλαβερὰν ἐκείνην ἐπήρειαν. Vgl. Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως, cap. 56 (S. 120).

<sup>769</sup> I. Vita S. Lazari auctore Gregorio monacho, ed. Hippolyte Delehaye, cap. 46 (S. 523), Zitat in Punkt 2.9.2.

<sup>770</sup> Gregor der Große, Dialogi, lib. II, cap. 31 (S. 123), Zitat in Punkt 2.6.2.

<sup>771</sup> Mc 8,23 ff., Zitat in Punkt 2.1.2.

Erde und das anschließende Waschen im Teich Siloah, welche die Heilung brachte.<sup>772</sup> In der frühen christlichen Kunst wurde der Teich Siloah stets als Brunnen dargestellt, wohl eine Anspielung auf die Taufe. Vorchristliche Heilquellen wurden im christlichen Osten zum Taufbad umfunktioniert;<sup>773</sup> Jaeger deutet den heilenden Speichel, wie ihn Christus in diesem biblischen Wunder verwendet, als besondere Form des Wassers und weist dieses Werkzeug bereits bei Tacitus nach, wo eine Blindenheilung durch Kaiser Vespasian mittels Speichel beschrieben ist.<sup>774</sup> Auch Gregor von Tours beschreibt Speichel, der von Geburt an Blinde heilt, in einer Episode über die Heilige Monegunde.<sup>775</sup> Vermittler und Empfänger des Wunders sind hier jedoch – im Gegensatz zur biblischen Vorlage – weiblichen Geschlechts.

Flüssigkeit, insbesondere Wasser, hat eine lange Tradition als nicht nur im wortwörtlichen, sondern auch im übertragenen Sinne reinigendes und heilendes Element. Umgekehrt war in verschiedensten Kulturen die Vorstellung verbreitet, Krankheit sei eine Strafe für die Nichtbeachtung von Reinheitsvorschriften.<sup>776</sup>

Insbesondere Quellen und Quellwasser wurden zu Objekten religiöser Verehrung aufgeladen.<sup>777</sup> Solche Heilquellen vorchristlicher Kulte wurden nach der Christianisierung oftmals zur Heilung durch Taufe uminterpretiert.<sup>778</sup> Odilia bekam

---

<sup>772</sup> Joh 9,6 f.: *Haec cum dixisset expuit in terram et fecit lutum ex sputo et linuit lutum super oculos eius. Et dixit ei vade lava in natatoria Siloae quod interpretatur Missus abiit ergo et lavit et venit videns.*

<sup>773</sup> Vgl. Krug, Heilkunst, S. 222.

<sup>774</sup> *E plebe Alexandrina quidam oculorum tabe notus genua eius advolvitur, remedium caecitatis exposcens gemitu, monitu Serapidis dei, quem dedita superstitionibus gens ante alios colit; precabaturque principem ut genas et oculorum orbis dignaretur respergere oris excremento. [...] igitur Vespasianus cuncta fortunae suae patere ratus nec quicquam ultra incredibile, laeto ipse vultu, erecta quae adstabat multitudo, iussa exequitur. statim conversa ad usum manus, ac caeco reluxit dies.* Tacitus, Historia IV, 81 (S. 500 ff.); vgl. auch Jaeger, Heilung, S. 9 f.; vgl. auch Jaeger, Blindenheilung, in: LCI I, Sp. 304. — Auch anderen Kaisern wurden Wunder nachgesagt, vgl. Punkt 2.6.2.

<sup>775</sup> Gregor von Tours, VP, cap. XIX (S. 289), Zitat in Punkt 2.9.2.

<sup>776</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 79.

<sup>777</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 87; vgl. auch o. V. („Red.“), Quelle, Quellbrunnen, in: LCI III, Sp. 486 f.

<sup>778</sup> Vgl. Krug, Heilkunst, S. 222.



bei ihrer Taufe<sup>779</sup>, also bei einer rituellen Berührung mit Wasser und speziell beim Bestreichen mit Chrisam durch den Regensburger Bischof Erhard, ihr Augenlicht geschenkt.<sup>780</sup> Diese Blindheit bestand von Geburt an und ist eventuell als eine Art Erbe des äußerst negativ dargestellten Vaters zu verstehen, der sich mehrfach am Leben seiner Kinder versündigt hatte und nach seinem Tod in einer Art Fegefeuer (*poenali locus*) kam.<sup>781</sup>

Im Martyrium der Lucia von Syrakus befahl der Peiniger Paschasius, die Heilige mit Urin zu übergießen, um ihren mutmaßlichen Zauber zu brechen, den er in ihre Unbeweglichkeit auf dem Weg zum Schafott interpretiert hatte.<sup>782</sup>

#### 2.10.4. Reliquien

Nahe verwandt mit der Berührung durch Lebende ist die Heilung durch Kontakt mit einer Reliquie, die MacKinney – wie den Heiligen selbst – als potentiell *medium* in der Hagiographie Gregors von Tours bezeichnet.<sup>783</sup> Im oströmischen Reich erfreute sich die Verehrung von Reliquien großer Beliebtheit, bis diese Form der religiösen Praxis im Zuge einer neuen ikonoklastischen Welle zusammen mit allen Heiligenkulten ab 754 durch Kaiser Konstantin V. im byzantinischen Reich untersagt und verfolgt wurde.<sup>784</sup> Im Gegensatz zu den Vorgängen im christlichen Osten blieb der Christenheit im westlichen Europa vom oszillierenden Wechsel zwischen einer ikonophilen und einer mehr oder weniger radikal betriebenen flächendeckenden ikonoklastischen Kirchenpolitik bis zum Ausgang des Mittelalters erspart. Der Reliquienkult unterlag dennoch in Ost und West einer gewissen Reglementierung,

---

<sup>779</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 115; zur Taufe in der Ikonographie und zum Heilsgedanken dieses Sakraments vgl. auch Mielke, Taufe, Taufszenen, in LCI IV, Sp. 244-247.

<sup>780</sup> *Episcopo nomine Erhardo de partibus Baiariorum [...] Et cum eam a fonte sancto elevaret et oculos ipsius chrismate liniret.* Vita sanctae Ottiliae virginis, cap. 4 (S. 14); vgl. auch Jaeger, Heilung, S. 17.

<sup>781</sup> Vgl. Vita sanctae Ottiliae virginis, cap. 12 (S. 20). Zur Erbschuld vgl. auch Punkt 2.7.1.4.

<sup>782</sup> Παντοίων ούρων, αϊμάτων καὶ λυμάτων γαστρος τη μάρτυρι φέροντες ἐπερρίπτουν. Ioannes Tzetzes, Lucia-Passion, cap. 10 (S. 96 ff.).

<sup>783</sup> Vgl. MacKinney, Medicine, S. 62; vgl. auch Punkt 2.11.1.

<sup>784</sup> Vgl. Pohanka, Byzanz, S. 62.

denn für Papst Gregor den Großen waren beispielsweise Berührungsreliquien die einzig legitimen.<sup>785</sup> Weiterhin bezeichnete er Teilungen von Heiligenkörpern als gänzlich inakzeptabel und als Sakrileg.<sup>786</sup> In weiten Teilen der christlichen Bevölkerung war man offenbar anderer Ansicht, so dass sich der oströmische Kaiser Theodosius bereits im Jahre 386 gezwungen sah, ein entsprechendes Gesetz zu erlassen, um die bedrohte Totenruhe der Märtyrer zu gewährleisten.<sup>787</sup> Gregor von Tours vertrat augenscheinlich denselben Standpunkt, denn er berichtet über seine Negativfiguren König Gundowald und Bischof Bertram, dass diese Befürworter solcher Teilungen waren und Gundowald selbst eine Fingerreliquie des Heiligen Sergius als Talisman an sich bringen wollte.<sup>788</sup> Bezeichnenderweise wird Bischof Bertram noch im selben Kapitel als trüfäugig – also implizit abseits der Rechtgläubigkeit – bezeichnet.<sup>789</sup>

Trotzdem müssen auch die klassischen Schreinwunder im Werk Gregors von Tours wohl letztlich als Reliquienwunder im eigentlichen Sinn gesehen werden, da gerade die Nähe des Heiligenlechnams solche Wunder regelmäßig auslöste. Diese Fälle werden andernorts ausführlich behandelt,<sup>790</sup> während hier die Augenmirakel

---

<sup>785</sup> Vgl. Hack, Gregor der Große, S. 232.

<sup>786</sup> *In Romanis namque vel totius Occidentis partibus omnino intolerabile est atque sacrilegum, si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse voluerit.* Gregor der Große, Epistulae, lib. IV, ep. 30 (S. 265); vgl. auch Swinarski, Körper, S. 62.

<sup>787</sup> *Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat, nemo mercetur. Habeant vero in potestate, si quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro eius veneratione quod martyrium vocandum sit addant quod voluerint fabricarum.* Codex Theodosianus IX, 17,7, z.n. Swinarski, Körper, S. 61.

<sup>788</sup> *Erat tunc temporis Gundovaldus in urbe Burdegalensi a Berthramno episcopo valde dilectus. Inquirens autem, quae ei causae solatium praebere possint, narravit quidam, quod aliquis in partibus Orientis rex, ablato sancti Sergi martyris pollice, in dextro brachio corporis sui seruisset. Cumque ei necessitas ad depellendum inimicos obvenisset, in hoc confisus auxilio, ubi dextri lacerti erexisset ulnam, protinus multitudo hostium, quasi martyris obpraessi virtute, labibatur in fugam. Haec audiens Gundovaldus, inquirere diligentius coepit, quisnam esset in eo loco, qui reliquias sancti Sergii martyris meruisset accipere.* Gregor von Tours, HF, lib. VII, cap. 31 (S. 350); vgl. auch Swinarski, Körper, S. 63.

<sup>789</sup> *Berthramnus autem episcopus, qui erat metropolis, cavens futura, Palladium Santonicum iniungit, qui eum benedicerit. Nam et oculi ei eo tempore a lippitudine gravabantur.* Gregor von Tours, HF, lib. VII, cap. 31 (S. 352); vgl. auch Punkt 2.5.4.

<sup>790</sup> Vgl. Punkt 2.9.1.

behandelt werden, die von Reliquien zweiten — oder höheren — Grades ausgelöst wurden.

So berichtet Bischof Gregor von einem Blinden, der seine Sehkraft erlangte, als seine Augen mit einer Reliquie zweiten <sup>791</sup> Grades in Berührung kamen. Berührungsreliquien brachten allerdings nicht immer die gewünschte Wirkung, wie der Hagiograph im selben Kapitel ausführt.<sup>792</sup> Ob dies auf unwürdige Bittsteller zurückzuführen ist, oder ob Gregor von Tours Berührungsreliquien damit eine geringere Wirkungskraft unterstellen will, bleibt allerdings offen.

Aber nicht nur organische Substanzen können die Heilkraft des Heiligen aufnehmen. Bereits in vorchristliche Zeit datiert der Mythos eines wundersamen Honigs. Dieser stammte von einem Bienenvolk, welches sich während der römischen Herrschaft in einem Monument des Hippokrates am Ufer des Pennies, nördlich von Larissa, eingenistet hatte.<sup>793</sup> Ein vergleichbarer Topos findet sich in den hagiographischen Texten des Turoner Bischofs. Er berichtet über eine Ampulle, angefüllt mit Öl vom Schrein des Heiligen Martin, aus der Zeit seines Amtsvorgängers, mit welcher eine Reihe von Wundern zustande gebracht wurde. Unter anderem erlangte ein Blinder sein Augenlicht wieder, nachdem ihm das genannte Öl direkt auf die Augen aufgetragen worden war.<sup>794</sup>

Im selben Kapitel ist von einer tumorartigen und schmerzhaften Erkrankung die Rede, die sich unter anderem in einer beidseitigen Augenschwellung (*oculi inflati*) manifestierte. Heilung verschaffte hier, ähnlich wie im Falle des oben genannten Öls, aber noch einen Grad indirekter, eine Weintraube, welche auf die Anpflanzung eines Heiligen zurückging. Die Weintraube wurde ebenfalls in eine Ampulle gegeben und dieses Gefäß mit Wasser aufgefüllt. Erst dieses Wasser – also gewissermaßen eine Reliquie dritten beziehungsweise vierten Grades – heilte das Leiden.<sup>795</sup> Ein blinder

---

<sup>791</sup> *De operturio sanctarum reliquiarum oculos adtigit.* Gregor von Tours, VJ, cap. 43 (S. 131).

<sup>792</sup> *Sed et inergumini ab hac palla cooperti, saepe mundati sunt.* Gregor von Tours, ebd.; ebenso in Gregor von Tours, GC, cap. 88 (S. 355).

<sup>793</sup> Vgl. Krug, Heilkunst, S. 41.

<sup>794</sup> Gregor von Tours, GC, cap. 9 (S. 304), Zitat in Punkt 2.9.2.

<sup>795</sup> *De uva quoque ex vite, quam sanctus plantaverat, adiecit, quod adsumptam eam in ampullulam recondidit, quam aqua complevit. Non post multum tempus venit ad eum homo,*

Diakon wurde durch Berührung eines Wunderkataloges,<sup>796</sup> der bereits gewirkte *miracula* des Lyoner Bischof Nicetios aufzählt, in die Lage versetzt, das heilende Schriftstück selbst zu lesen.<sup>797</sup> Möglicherweise ist die Ursache dieser durch Berührung übertragenen Reliquieneigenschaft auf stoffliche Dinge, die selbst nie direkten Kontakt mit dem Heiligen hatten, im zeitgenössischen Teilungsverbot für Reliquien zu suchen. Neben anderen Kranken wurden mehrere Blinde geheilt, als die Reliquien des Bischofs Nicetius unter Psalmengesang abtransportiert wurden; ausserdem ist im selben Kapitel von einem Blinden die Rede, der sich nach einer entsprechenden Vision auf den Boden der Nicetius-Basilika warf und so das Augenlicht erlangte.<sup>798</sup>

Eine blinde Novizin erhielt nach einem verlängerten Gebet und einer „Augenöffnungsvision“ vor dem heiligen Kreuz tatsächlich die Sehkraft eines Auges zurück.<sup>799</sup> Gregor lässt offen, ob Partikel vom Kreuz Christi oder ähnliches in dieses Kreuz eingesetzt worden waren, aber selbst wenn das genannte Kreuz im eigentlichen Sinne keine Reliquie darstellte, mag es als sakraler und geweihter

---

*cuius os a pusula tumefactum caputque et oculi inflati ob nimium venerum praeclaudebantur. Cui ille infusa ore aqua de ampulla uvae, omnis tumor ac dolor, gutta decedente, discessit.* Gregor von Tours, GC, cap. 10 (S. 304).

<sup>796</sup> *Volumen carteum, quod de his habetur scriptum.* Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 251).

<sup>797</sup> Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 251), Zitat in Punkt 1.4.

<sup>798</sup> *Huius sancti reliquias Gallomagnis Tricassinorum pontifex devotus expetiit; quae cum psallendo deducuntur, et caecorum oculi inluminati sunt earum virtute et aliorum morborum genera meruerunt recipere medicinam. [...] Caecus enim erat in pago nostro diuturna nocte detentus, cui apparuit vir quidam per visum noctis, dicens: 'Si vis sanus fieri, prosternere in orationem coram basilica sancti Niceti altare, et recipies visum'. Quod cum fecisset, disruptis tenebris, lumen ei virtus divina patefecit.* Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 248).

<sup>799</sup> *Puella quaedam Chrodigildis nomine, dum post mortem patris in urbem Cenomanicae territorio resederet, oculorum amissione multatur. Postquam autem ex iussione Chilperici regis, adhuc beata Radegundae regina superstite, ad antedicti monasterii transmisisset regulam, ipsa beatissima ostendente, ante sanctam prosternitur arcam; ibique cum reliquis sanctaemonialibus vigiliis explicans, dato mane hisdem discentibus, prostrata solo in eodem loco quievit, apparuitque ei per visum, quasi aperiret aliquis oculos eius, et unum sanitati redditum, dum cum alio laboraret, subito ad ostii reserati sonum expergefacta, unius oculi lumen recepit.* Gregor von Tours, GM, cap. 5 (S. 40 f.). — Das „monasterium S. crucis Pictavensi“ wurde von Radegunde gegründet, vgl. Anm. 1 auf S. 40 der dMGH-Edition des hier zitierten Wunders, wo auf Gregor von Tours, HF, lib. III, cap. 7 verwiesen wird.

Gegenstand mit höchster Symbolkraft für das Christentum dennoch in diese Reihe zu passen.

Ein anderer Blinder wurde sehend und entledigte sich seines Stockes, während Gregor von Tours selbst in der Nähe die Reliquien in der Martinskirche aufgestellt hatte.<sup>800</sup> Es sind allem Anschein nach Reliquien zweiten Grades des Heiligen Martin gemeint, wie der Mantel oder andere persönliche Gegenstände des berühmten Bischofs; im Text selbst ist nur pauschal von *reliquiae* die Rede. Gott demonstrierte in den Augen des Hagiographen möglicherweise so auch die Überlegenheit seiner Mirakel gegenüber der unvollkommenen menschlichen Technik, da der Blindenstock mit der Heilung überflüssig wurde.<sup>801</sup>

Ein durch den Heiligen Laurentius wundersam verlängerter Baumstamm heilte seinerseits in einem von Gregor von Tours rezitierten Gedicht einen Blinden.<sup>802</sup>

Wein, der in bleihaltigen Mulden am Grab des Heiligen Benignus war, heilte den gallorömischen Bischof selbst von seiner Triefäugigkeit.<sup>803</sup> Auch Paulos von Ägina empfiehlt im 22. Kapitel seines 3. Buches zur Behandlung verschiedenster Augenkrankheiten immer wieder Arzneien mit Wein, Blei oder auch anderen Metallen wie Kupfer. Im 20. Jahrhundert konnte die bakterizide beziehungsweise desinfizierende Wirkung von Wein auch naturwissenschaftlich belegt werden.<sup>804</sup>

Eine schon lange Zeit blinde Frau fand durch eine Vision den verschollenen Leichnam des Märtyrers Quintinus und erhielt ihr Augenlicht zurück (*Sed mox primum inluxit,*

---

<sup>800</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 14 (S. 48), Zitat in Punkt 2.9.1.

<sup>801</sup> Peter Bexte interpretiert den Blindenstock in einem Werk Brueg[h]els aus dem 16. Jahrhundert als vergeblichen Versuch des Menschen, mit Technik der innerweltlichen Verblendung entgegenzuwirken, vgl. Bexte, Blendung, S. 78.

<sup>802</sup> *Crescere plus meruit succisa securibus arbor, / Et didicit sicca longior esse coma. / Unde recisa fuit, populus fert inde salutem: / Si venit intrepidus, lumina caecus habet.* Gregor von Tours, GM, cap. 41 (S. 66).

<sup>803</sup> *Super lapidem vero illum, in quo cum plumbo remisso pedes eius confixi fuerunt, f[a]ctis oculis vinum aut siceram multi infundunt; unde si aut oculi lippitudine gravati aut quaelibet vulneda fuerint peruncta, protinus, fugata infirmiate, sanantur. Quod ego evidenter expertus sum. Nam cum mihi nimia lippitudine oculi gravarentur, ex hoc sacro unguine tactus, dolorem protinus carui.* Gregor von Tours, GM, cap. 50 (S. 73).

<sup>804</sup> Vgl. Krug, Heilkunst, S. 115; vgl. auch Draczynski, Bakterizide Wirkung, S. 25 ff.

*lumina caecata restituit*).<sup>805</sup> Es handelte sich also – strenggenommen – um eine Reliquie ersten Grades, deren Legitimität von Gregor dem Großen bestritten wurde, wie bereits beschrieben wurde.

Gregor der Große übersandte dem Patriarchen von Alexandria Eulogius einen kreuzförmigen Reliquienbehälter, welcher Späne von den Ketten der Apostel Petrus und Paulus enthielt. Das Auflegen dieses Geschenks auf die Augen des Empfängers sollte die schon eingesetzte Heilung eines Augenleidens beschleunigen.<sup>806</sup> Bereits zuvor schenkte der Papst dem Patriarchen die ganzen Ketten Petri, welche auf kranken Körperteilen heilende Wirkung entfalten sollten, wie aus einem seiner früheren Briefe hervorgeht.<sup>807</sup>

Gregor von Tours akzeptierte also, abweichend von seinem Namensvetter auf der römischen Kathedra, durchaus Reliquien ersten Grades. Die Wunderkraft kann sich augenscheinlich beliebig weit durch Berührung beziehungsweise Nähe zum Leichnam des Heiligen, aber auch zu bereits wunderkräftigen Gegenständen fortpflanzen. Möglicherweise ist diese fast schon inflationäre Vermehrung von Reliquien auf das Teilungsverbot von Heiligenleichen in dieser Zeit zurückzuführen, verbunden mit einer wachsenden Nachfrage nach solchen mobilen Kultgegenständen und damit vielleicht auch eine Art Vorbote des Trends weg vom Schreinwunder und hin zum Fernwunder.<sup>808</sup>

---

<sup>805</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 72 (S. 86).

<sup>806</sup> *Praeterea transmisimus crucem parvulam, in qua de catenis amatorum vestrorum sanctorum Petri et Pauli apostolorum inserta benedictio, quae oculis vestris adsidue superponatur, quia multa per eandem benedictionem miracula fieri consueverunt.* Gregor der Große, Epistulae, lib. XIII, ep. 45 (S. 408); vgl. auch Hack, Gregor der Große, S. 232; vgl. auch Hack, Codex Carolinus, S. 790.

<sup>807</sup> *Amatoris autem vestri beati Petri apostoli vobis claves transmisi, quae super [a]egros positae multis solent miraculis coruscare.* Gregor der Große, Epistulae, lib. I, ep. 25 (S. 39).

<sup>808</sup> Erst im 13. Jahrhundert konnte sich das Fernwunder gegen das Schreinwunder durchsetzen, vgl. Signori, Wunder, S. 111.

## 2.11. Wundervermittler

### 2.11.1. Lebende Heilige

Jedes christliche – oder präziser: jedes rechtgläubige – Wunder geht letztlich von Gott aus.<sup>809</sup> „Heidnische“ Religionen konnten in der Hagiographie der Merowingerzeit durchaus Wunder erwirken, sie wurden dann jedoch als satanisch gedeutet.<sup>810</sup> Arianer konnten ebenfalls Wunder, also Unmögliches, bewirken. Die Häretiker veranlassten aber nicht Satan, sondern tatsächlich Gott zu einer Handlung, wenn auch nicht in der gewünschten Weise.<sup>811</sup> Wenn der von Graus selbst definierte Wunderbegriff, „Unmögliches“ zu bewirken, konsequent angewandt wird, werden also auch häretische Thaumaturgen durchaus in der katholischen Hagiographie als erfolgreich beschrieben, da ihnen ja explizit zugestanden wird, übernatürliche Phänomene hervorzurufen.<sup>812</sup> Die These von Graus, dass Häretiker im Gegensatz zu Heiden keinerlei Wunder hätten bewirken können, lässt sich mit Graus eigener Wunder-Definition also sowohl anhand der hagiographischen Werke Gregors des Großen, als auch Gregors von Tours widerlegen, beziehungsweise kann Graus' These nur insoweit bestätigt werden, dass Häretiker zumindest keine gewollten Wunder bewirken konnten.<sup>813</sup> In diesem Sinne ist wohl auch die Bekehrung König Rekkehards im Geschichtswerk Gregors von Tours weg vom Arianismus und zur katholischen Kirche zu verstehen.<sup>814</sup> Rechtgläubige Heilige hingegen haben für den Turoner Bischof aufgrund ihrer *virtus* eine besondere Verbindung zu Gott, die es ihnen erlaubt, durch Gott Wunderheilungen zu erbitten und zu erwirken. Gregor von Tours legt die These, dass Gott durch seine Diener Wunder erwirkt, einem Diakon

---

<sup>809</sup> Was Gregor von Tours an einigen Stellen betont, z. B. bei einer Blindenheilung am Schrein des Bischofs Nicetius: *Lumen ei divina virtus patefecit*. Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 248).

<sup>810</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 81.

<sup>811</sup> Vgl. die Blendung des Arianerbischofs bei Gregor dem Großen in Gregor der Große, Dialogi, lib. III, cap. 29 (S. 201) und der versuchte Wunderbetrug des Arianerbischofs Cyrol, der in einer Strafbblendung endet, in Gregor von Tours, HF, lib. II, cap. 3 (S. 71).

<sup>812</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 47.

<sup>813</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 44 f.

<sup>814</sup> Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. IX, cap. 15 (S. 429); vgl. auch Graus, Volk, S. 57 f., Anm. 207.

kurz vor dessen Heilung in den Mund.<sup>815</sup> Graus benennt, zunächst etwas missverständlich, den Heiligen als Träger der Wundermacht.<sup>816</sup> Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen präzisiert er jedoch – und eben später auch Signori, die die Mittlerrolle der Heiligen als *virtus auxiliandi* bezeichnet –, dass Wunder bei lebenden Heiligen ohne Gebet oder Bitte eher selten auftreten.<sup>817</sup> Tatsächlich fällt dem Heiligen im Spiegel der untersuchten Quellen eine Vermittlerrolle zu, die MacKinney als *medium* bezeichnet und im Werk des Turoner Bischofs geradezu monopolartig und notwendig erscheint.<sup>818</sup> Ein Angehöriger des gemeinen Volkes, ein Laie, war nicht in der Lage, direkt von Gott ein positives Augenwunder zu erbitten. So nennt Gregor von Tours den Abt Abraham einen Dämonen-Vertreiber und Blindenheiler (*fugator daemonum inluminatorque caecorum*).<sup>819</sup> Ähnlich verhielt es sich im Falle des Mönchs Neilos, der nachts die Orientierung verlor;<sup>820</sup> doch auch in dieser hagiographischen Quelle wird streng zwischen dem Kellermeister als rufenden<sup>821</sup> Wundervermittler und Gott als Wunderspender unterschieden, denn der Mönch pries am Ende Gott dafür, dass er die Sterne hatte erscheinen lassen und ihn so wundersam aus der Illusion dämonischer Finsternis befreite.<sup>822</sup>

Grundsätzlich tritt der lebende Heilige nur kurz als handelnde Person beim Vollzug des eigentlichen Wunders auf.<sup>823</sup> Dies passt zur generellen hagiographischen Charakterisierung des Heiligen, der stets als fromm und bemerkenswerterweise nie als überheblich oder emotional dargestellt wird, wie beispielsweise der griechische

---

<sup>815</sup> *Credo, quia potens est Deus [a]legregia operari per famulos suos*. Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 251 f.).

<sup>816</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 50.

<sup>817</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 52; vgl. auch Signori, Wunder, S. 35.

<sup>818</sup> Vgl. MacKinney, Medicine, S. 62; vgl. auch Punkt 2.10.4.

<sup>819</sup> Gregor von Tours, VP, cap. III (S. 222).

<sup>820</sup> Vgl. auch Punkt 2.12.1.

<sup>821</sup> Vgl. Punkt 2.10.2 zu diesem Aspekt.

<sup>822</sup> Καὶ οὕτως τὸν Θεὸν δοξάζων, τὸν διὰ τῆς τῶν ἀστέρων ἐμφανείας παραδόξως αὐτὸν ἐκ τῆς τῶν πονηρῶν δαιμόνων σκοτεινομόρφου φαντασίας ῥυσάμενον, εἰς τὴν μονὴν εἰσῆλθε. I. Vita S. Lazari auctore Gregorio monacho, ed. Hippolyte Delehaye, cap. 46 (S. 523).

<sup>823</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 52.



Gott Asklepios.<sup>824</sup> Der verstorbene Heilige ist für Gregor von Tours den weltlichen Dingen geradezu entrückt und emotionslos und vielleicht gerade deswegen der weltlichen Augenmedizin stets überlegen.

Auch die Heiligen Senoch und Monegunde heilten Blinde bereits zu Lebzeiten, indem sie die entsprechenden Bittsteller bekreuzigten.<sup>825</sup> Ebenso vollbrachte der Apostel Andreas seine Augenwunder in den Andreasmirakeln lebendig. Jedoch bewirken lebende Heilige bei Gregor nur eine Minderheit der untersuchten Augenwunder, denn generell wird der Tod des Heiligen als seine eigentliche Geburt angesehen. Erst das Ende seiner irdisch-körperlichen – und damit historisch fassbaren – Existenz verhilft dem Heiligen, beziehungsweise seiner Seele dazu, ein mächtiger, für Gläubige anrufbarer – und damit hagiographisch fassbarer – Patron zu werden. In diesem Kontext ist nach Graus auch die Bezeichnung *natalis (dies)* für kultische Feste zum Todestag eines Heiligen zu verstehen.<sup>826</sup>

#### 2.11.2. Posthume Augenwunder durch Heilige

Anders als in den *Dialogi* Gregors des Großen beschreibt Gregor von Tours in seinen hier untersuchten Werken wesentlich häufiger Wunder, die durch Bitten an den verstorbenen Heiligen erlangt werden, als Wunder durch lebende Mittelsmänner.<sup>827</sup> Hierbei spielt die Nähe zu Hinterlassenschaften des Heiligen, insbesondere zu den Reliquien beziehungsweise zur Begräbnisstätte des Heiligen, in Einzelfällen auch zu anderen Kultorten eine zentrale Rolle, wie in den entsprechenden Kapiteln dargelegt wird. Angekündigt werden solche Wunder gelegentlich durch Visionen der Augenkranken im Schlaf, welche im Lateinischen homonym zu den Bezeichnungen für Sehkraft und Augenlicht als *visum* bezeichnet werden und an den Paläotyp der

---

<sup>824</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 54; vgl. dagegen: Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, W8 (S. 12 f.), Zitat in Punkt 1.3.2.1.

<sup>825</sup> Vgl. Punkt 2.10.1.

<sup>826</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 63 f.

<sup>827</sup> Zum statistischen Übergewicht an Wundern lebender Heiliger in den *Dialogi*, vgl. Heinzelmann, Wunder, S. 46 f.

Asklepioswunder erinnern.<sup>828</sup> Eine Frau mit dem Namen Prudentia und ein Mädchen mit vergleichbarer, aber von Gregor nicht näher beschriebener Vorgeschichte ihrer Erblindung, wurden am Schrein des Heiligen Patroclus geheilt, indem sie den Schrein im Gebet küssten.<sup>829</sup>

Eine Beisetzung musste dabei noch nicht vollzogen sein, auch der unbestattete Leichnam eines Heiligen konnte bereits Wunder bewirken, wie die Heilung eines blinden Jungen unter der Bahre des verstorbenen Bischofs Nicetius zu Lyon belegt.<sup>830</sup>

---

<sup>828</sup> *Caecus enim erat in pago nostro diuturna nocte detentus, cui apparuit vir quidam per visum noctis, dicens: 'Si vis sanus fieri, prosternere in orationem coram basilica sancti Niceti altare, et recipies visum.'* Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 248).

<sup>829</sup> Gregor von Tours, VP, cap. IX (S. 255), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>830</sup> Gregor von Tours, GC, cap. 60 (S. 333), Zitat in Punkt 2.8.3.

## 2.12. Andere Aspekte des Augenwunders

### 2.12.1. Unvollständig erkrankte oder geheilte Augen

Neben vollständigen Heilungen in mehreren Stufen berichtet Gregor auch von solchen Augenwundern, die in einem asymmetrischen Endergebnis mündeten. In den betreffenden Fällen war jeweils eine Nonne – um die Zeit Ihres Ordenseintritts herum – die Empfängerin des Wunders, die nach beidseitiger Blindheit auf einem Auge die Sehkraft zurückerhielt. Eine Frau namens Guntedrude mit erworbener Blindheit wurde am Martinsschrein auf einem Auge wieder gesund. Sie blieb anscheinend einäugig, da als Abschluss lediglich beschrieben wird, dass die Frau nicht mehr zu ihrer Familie zurückkehrte und fortan ein Leben als Nonne führte.<sup>831</sup> Eine mit Blindheit bestrafte Novizin des Klosters zu Poitiers gewann nach einem längeren Gebetsritus und einer Vision vor dem heiligen Kreuz, in der ihr beide Augen geöffnet wurden, tatsächlich die Sehkraft eines Auges zurück.<sup>832</sup> Keine der beiden Episoden stellt einen biographischen Einzelfall für angehende Ordensfrauen dar, denn auch die Heilige Monegunde verließ vor ihrem Leben als Nonne ihren Mann wie Gundetrude aus dem ersten Beispiel und verlor wie die Novizin im zweiten Beispiel enge Familienangehörige.<sup>833</sup>

Das Auftreten solcher unvollständiger, aber auch verzögerter und mehrphasiger Wunderprozesse führt zu der Frage, wie dynamisch oder stabil die Augenleiden an sich beschrieben werden. Außerhalb des Wundervorgangs stellt sich der Zustand der Sehkraft bei Gregor von Tours als jeweils in sich stabiles Stadium beziehungsweise Zwischenstadium dar; rein altersbedingte Verschlechterungen der Sehkraft waren Gregor von Tours natürlich bekannt, wie die Aussage eines Klerikers im *Liber Vitae Patrum* belegt.<sup>834</sup> Spontane Veränderungen manifestierten sich dagegen in den untersuchten Quellen stets durch externe Eingriffe.<sup>835</sup>

---

<sup>831</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 9 (S. 162), Zitat in Punkt 1.4.1.4.

<sup>832</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 5 (S. 40 f.), Zitat in Punkt 2.10.4.

<sup>833</sup> Vgl. Bernoulli, Merowinger, S. 101.

<sup>834</sup> Gregor von Tours, VP, cap. XVI (S. 275), Zitat in Punkt 2.1.1.

<sup>835</sup> Dies trifft auch für Rückfälle zu wie die Beispiele des Schneiders in Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 58 (S. 178 f.) und des Erzdiakons in Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 6 (S. 203) zeigen.

Abseits dieser in sich stabilen Zustände findet sich in der byzantinischen Hagiographie auch das Beispiel eines sich stetig verschlechternden Augenlichts, wie Thomas Pratsch anhand einer Episode aus der *Vita Gregorii Decapolitae* aufzeigt. Im Zuge eines Mirakels wurde dieser instabil-dynamische Zustand beendet. Das betroffene Mädchen litt an einer Augenentzündung (λύμη τοὺς ὀφθαλμούς), war jedoch noch nicht erblindet. Um den bevorstehenden Verlust des Augenlichts (στέρησις τοῦ φωτός) abzuwenden, erflachte sie erfolgreich die Hilfe des Heiligen Gregorios Dekapolites.<sup>836</sup> Weil die Bittstellerin explizit als Jungfrau (παρθένος) bezeichnet wird, kann ein altersbedingtes Augenleiden hier wohl ausgeschlossen werden. Das Mirakel ersetze also ein sich kontinuierlich verschlimmerndes Augenleiden durch einen stabilen Gesundheitszustand. Der genannte Fall des ungeduldigen Erzdiakons könnte vielleicht als völlige Umkehrung dieses byzantinischen Wunders gedeutet werden, wenn man die einsetzende Sehkraft (*cernere coepere*) als langsam fortschreitenden Heilungsprozess des starblinden Klerikers interpretiert und der Augenentzündung des Mädchens als ebenso fortschreitenden Erblindungsprozess gegenüberstellt sowie den fatalen medizinischen Eingriff des jüdischen Arztes analog zum heilsamen Auflegen der Hände durch den Heiligen Gregorios als Beendigung dieser Prozesse deutet. Die Dynamik weicht damit jeweils einem stabilen Zustand der Blindheit (*caecitas*) beziehungsweise Gesundheit (ῥῶσις).<sup>837</sup>

Der Aspekt des sich stetig verschlimmernden Augenleidens spiegelt sich auch in einem ganz anderen Bereich der byzantinischen Kultur wider: In Byzanz konnte die Blendungsstrafe auch graduell abgestuft werden und wurde dann Schaab zufolge durch ein glühendes Becken vollzogen, in welches der Delinquent so lange blicken

<sup>836</sup> Παρθένος δέ τις λύμη τοὺς ὀφθαλμούς ἀμβλυώπτουσα ἔμελλε τοῦ προσόντος ἐστερεῖσθαι φωτός. Ἦδυνήθη οὖν συντυχεῖν τῷ ἁγίῳ καὶ μεθ' ἱκετείας ἐβόα· "Μὴ δὴ με τὴν τάλαιναν ὑπερόψη, Χριστοῦ θεράπων, τὴν τοῦ φωτός στέρησιν ὑπομένουσαν." Ὁ δὲ μόλις ἐπικαμφθεὶς τῇ τῆς καμνούσης δεήσει ἐπιθείς αὐτῇ χεῖρα τὴν λύμην ἔστησεν. Ἦσθάνετο γὰρ ἐκδιδομένην φλόγα τοῦ μετώπου καὶ συνεξέλκουσαν τὴν βλαβερὰν ἐκείνην ἐπήρειαν. Ὅθεν τῆς ῥώσεως καὶ μάλα ταχέως ἀπελαυσεν. Vgl. Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως, cap. 56 (S. 120). — Vgl. auch Pratsch, Topos, S. 230 f.

<sup>837</sup> Vgl. Punkt 2.8.4.

musste, bis der gewünschte Grad der Blendung erreicht war. Im Westen war diese Form der unvollständigen Blendung nicht bekannt oder wurde zumindest nicht angewandt.<sup>838</sup>

#### 2.12.2. Begleitumstände

Insbesondere bei Gregor von Tours fällt auf, dass im Zuge eines heilenden Augenwunders oftmals Schmerzen – verbunden mit dem Austritt von Substanzen wie Blut oder Schaum – auftraten. Signori weist auf den deutlichen Unterschied zum äußerlich unspektakulären Wunder während eines Heilschlafs in der Antike hin.<sup>839</sup>

Zunächst mag es verwundern, dass die übernatürliche Macht der christlichen Gottheit beziehungsweise ihrer Heiligen durch solche Begleitumstände in ihrer Perfektion scheinbar geschmälert werden konnte, angesichts der bisherigen Erkenntnisse zu Augenwundern bei Gregor von Tours bieten sich jedoch zumindest drei verschiedene Deutungsmöglichkeiten für dieses Phänomen. Erstens könnte es für Gregor eine Möglichkeit gewesen sein, das Augenwunder auch für andere generell sichtbar und damit speziell für ihn selbst als Hagiographen bezeugbar zu machen.<sup>840</sup> Zweitens könnten die bei der Heilung erlittenen Schmerzen als letzte Strafe für zuvor begangene Sünden beziehungsweise als Mahnung für die Zukunft verstanden werden. Drittens könnten die Schmerzen auch den Sinn haben, die Mirakel Heiliger den schmerzfreien biblischen Blindenheilungen Christi qualitativ unterzuordnen. Allzu deutliche Gleichsetzungen wurden in der Hagiographie wohl tendenziell vermieden, da beispielsweise auch die *imitatio Christi* zur Wahrung der ultimativen Macht Gottes niemals vollkommen sein durfte.<sup>841</sup>

Unabhängig davon kannte auch die zeitgenössische Medizin vergleichbare Phänomene. Paulos von Ägina beschreibt den Bluterguss im Auge als ὑπόσφαγμα.<sup>842</sup> Die moderne Medizin unterscheidet zwischen Hyposphagma als Einblutung unter die

---

<sup>838</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 147 f.

<sup>839</sup> Vgl. Signori, Wunder, S. 99.

<sup>840</sup> Vgl. Punkt 1.4.1.1.

<sup>841</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 67.

<sup>842</sup> Vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 174).

Bindehaut und Hyphäma als Einblutung in die Vorderkammer.<sup>843</sup> Auch bei Gregor von Tours finden sich Erblindungsfälle durch Blut in den Augen.<sup>844</sup> Als Therapiemöglichkeit bei Hyposphagma führt Paulos von Ägina auch das Einflößen von Taubenblut an.<sup>845</sup> Der Patient dürfte nach einer derartigen Behandlung zumindest optisch einen ähnlichen Eindruck auf Außenstehende gemacht haben, wie die zahlreichen blutig von ihren Augenleiden befreiten Bittsteller bei Gregor von Tours.<sup>846</sup> Auffällig ist, dass keiner dieser spektakulären Heilungsfälle in Buch I der Martinsmirakel auftritt. Konträr hierzu konstatiert Signori unter Berufung auf Heinzelmanns Ergebnisse, dass innerhalb der Martinsmirakel spektakuläre Heilungen allgemein in Buch I im Vergleich zu den Büchern II bis IV überwiegen.<sup>847</sup>

Paulos von Ägina beschreibt Heilmethoden für Augenleiden, die ebenfalls den Austritt von Flüssigkeit aus dem Auge bewirken, beispielsweise im Zuge der Reinigung eines Augengeschwürs.<sup>848</sup> Ähnliche Phänomene finden sich auch in den hagiographischen Texten des gallorömischen Bischofs Gregor. Hier werden Blindenheilungen genannt, die mit Tränenfluss oder Eiter einhergingen.<sup>849</sup> Analog zum letztgenannten Phänomen kennt auch die moderne Augenmedizin mit der Gonoblennorrhö ein Augenleiden bei Kleinkindern, das sich durch Eiter auszeichnet,

<sup>843</sup> Vgl. Patzelt, Augenheilkunde, S. 84; Hyposphagma ist im ICD-10 als H11.3 „Subconjunctival haemorrhage“ verzeichnet, Hyphäma als H21.0.

<sup>844</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 65 (S. 82), Zitat in Punkt 2.5.4.

<sup>845</sup> Ἐγχυματίζειν οὖν αὐτοὺς αἵματι φάσης ἢ περιστερᾶς. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 174).

<sup>846</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 16 (S. 186), Zitat in Punkt 2.2.3. — Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 56 (S. 195 f.), Zitat in Punkt 1.3.1.3. — Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 50 (S. 176), Zitat in Punkt 1.4.1.1. — *Subito corripit eum dolor in oculis, et, cum graviter ab hoc dolore sumeretur, coeperunt oculi eius spumam emittere. Et sic erumpente a palpebris eius sanguine, in rediviva luce renascens, quod olim perdiderat.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 8 (S. 162). — Gregor von Tours, VP, cap. XV (S. 272), Zitat in Punkt 2.10.2.

<sup>847</sup> Vgl. Signori, Wunder, S. 101.

<sup>848</sup> Πολλάκις ἐκρεῖ τὰ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ὑγρὰ. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 179).

<sup>849</sup> Tränenfluss: Gregor von Tours, GM, cap. 65 (S. 82), Zitat in Punkt 2.5.4. — Eiter: Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 34 (S. 172), Zitat in Punkt 2.5.5. Aus welcher Gesichtsöffnung der Eiter austrat, lässt Gregor allerdings offen. Ein weiteres Beispiel für Eiter: Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 8 (S. 162), Zitat in Punkt 2.12.2.

der sich unter Druck unterhalb der Lider sammelt; dem behandelnden Arzt wird daher als Ansteckungsschutz zum Tragen einer Schutzbrille geraten.<sup>850</sup>

Auch bei der Heilung eines Jungen aus Poitiers (*puer Pectavensis*) von dessen 20 Jahre dauernder Blindheit trat ein Strom von Blut aus den Augen aus, nachdem der Heilige Senoch diese bekreuzigt hatte. Dass hierbei Licht eindrang, fällt besonders auf, da der Sehsinn doch tendentiell weniger als passiver Vorgang, sondern mehr als aktives Aussenden von Blickstrahlen betrachtet worden ist.<sup>851</sup> Bisweilen tritt in der Hagiographie Licht neben Schmerzen und Aussonderungen als weiterer Begleitumstand auf, wie bei der Wiederherstellung der *eruti oculi* des Apostels Matthäus durch den Apostel Andreas.<sup>852</sup> Als Gregorios Dekapolites eine Jungfrau von deren Augenentzündung durch Handauflegen heilte, spürte diese, wie die Krankheit als Flamme durch die Stirn entwich.<sup>853</sup>

Auch bei Strafblendungen werden Lichtphänomene beschrieben, jedoch nicht bei Gregor von Tours, sondern etwa bei der Saulusblendung und deren *imitatio* in den *Dialogi* Gregors des Großen, die der Hagiograph mit einem akustischen Phänomen (*magnus sonitus*) ausschmückt, welches möglicherweise der Ersatz für die Gottesstimme in der Vorlage ist.<sup>854</sup> Ein akustisches Begleitphänomen (*murmur*)

---

<sup>850</sup> Vgl. Patzelt, Augenheilkunde, S. 43; im ICD-10 als „Ophthalmia neonatorum“ unter P39.1 verzeichnet.

<sup>851</sup> Gregor von Tours, VP, cap. XV (S. 272), Zitat in Punkt 2.10.2.

<sup>852</sup> *Et statim locus ille contremuit, et lux magna refulsit in carcere, et oculi beati apostoli restaurati sunt.* Gregor von Tours, MA, cap. 1 (S. 378); vgl. auch Punkt 2.13.

<sup>853</sup> Ὁ δὲ μόλις ἐπικαμφθεὶς τῇ τῆς ἐκδιδομένην φλόγα τοῦ μετώπου καὶ συνεξέλκουσαν τὴν βλαβερὰν ἐκείνην ἐπήρειαν. Vgl. Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως, cap. 56 (S. 120).

<sup>854</sup> *Sed repente cunctae simul regiae divinitus concussae, abiectis longius seris, apertae sunt, atque cum magno sonitu omnia aecclesiae claustra patuerunt; effuso desuper lumine, omnes, quae extinctae fuerant, lampadas accensae sunt. Arrianus vero episcopus, qui vim facturus advenerat, subita caecitate percussus est, atque alienis iam manibus ad suum habitaculum reductus. Quod dum Langobardi in eadem regione positi omnes agnoscerent, nequaquam ulterius praesumpserunt catholica loca temerare. Miro etenim modo res gesta est, ut, quia eiusdem arriani causa lampades in aecclesia Beati Pauli [apostoli] fuerant extinctae, uno eodem tempore et ipse lumen perderet et in aecclesia lumen rediret.* Gregor der Große, Dialogi, lib. III, cap. 29 (S. 200 f.). — Die Saulusblendung in der Vulgata, Act 9,3 ff.: *Et cum iter faceret contigit ut adpropinquaret Damascus et subito circumfulsit eum lux de caelo. Et cadens in terram audivit vocem dicentem sibi: 'Saul Saul quid me persequeris?' Qui dixit: 'Quis es Domine?' Et ille: 'Ego sum Iesus, quem tu persequeris. Sed surge et*

vollzog sich auch – jedoch zusammen mit einem Blutschwall – bei der Blindenheilung einer Frau, die am Schrein des Heiligen Julian geheilt wurde.<sup>855</sup>

### 2.12.3. Akzeptanz durch Dritte

In der Regel ist Gregor von Tours Augenzeuge und legitimiert die Mirakelerzählungen durch seine Niederschrift als Bischof, Fernwunder erkennt der Hagiograph hilfsweise aufgrund eines Eides durch eine Vertrauensperson an.<sup>856</sup> Umgekehrt erkennt Gregor keine Wunder an, die außerhalb der Kirchenhierarchie stehen. So wird Anhängern der Arianersekte keine positive Wundermacht (*virtus auxiliandi*) zugestanden.<sup>857</sup> Darüber hinaus finden sich weitere Beispiele, wie der Scharlatan Desiderius, der sich als Wunderheiler versuchte.<sup>858</sup>

---

*ingredere civitatem. Et dicetur tibi quid te oporteat facere. Viri autem illi, qui comitabantur cum eo stabant, stupefacti audientes, quidem vocem neminem autem videntes. Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat ad manus autem illum trahentes introduxerunt Damascum.*

<sup>855</sup> Gregor von Tours, VJ, cap. 47 (S. 133), Zitat in Punkt 1.3.1.5.

<sup>856</sup> Zur Augenzeugenschaft vgl. Punkt 3.1. — Zu den Vertrauenspersonen: *Nam rediens ad nos presbiter, adserbat cum sacramento.* Gregor von Tours, VP, cap. VIII (S. 247). *Cum sacramento adseruit [...] tres caecos [...] fuisse sanatos.* Gregor von Tours, GM, cap. 5 (S. 42).

<sup>857</sup> Vgl. Punkt 2.11.

<sup>858</sup> *Fuit eo anno in urbe Thoronica Desiderius nomine, qui se magnum quendam esse dicebat, adserens se multa posse facere signa. Nam et nuntius inter se atque Petrum Paulumque apostolos discurrere iactitabat. Ad quem, quia praesens non eram, rusticitas populi multa confluxerat, deferentes secum caecos et debiles, quos non sanctitate sanare, sed errore nigromantici ingenii quaerebat inludere.* Gregor von Tours, HF, lib. IX, cap. 6 (S. 417).



### 2.13. Übergangsbereich Glaube-Sehen-Licht-Erkenntnis

Als gelegentlicher Begleitumstand eines Augenmirakels wurde Licht bereits behandelt.<sup>859</sup> Die symbolische Verknüpfung zwischen Licht und Augenlicht, stellvertretend für Rechtgläubigkeit und Erkenntnis, ist jedoch in der Hagiographie Gregors von Tours von grundsätzlicherer Natur. Für den Turoner Bischof geht vom Papst als Oberhaupt der Kirche ein mystisches Licht aus.<sup>860</sup> Der allegorische Zusammenhang zwischen der Nachfolge Jesu und dem Begriff des Lichtes wird schon in der Bibel hergestellt.<sup>861</sup> Augustinus deutet die Blindenheilung als Licht, das in die Welt gebracht wird.<sup>862</sup> Schleusener-Eichholz widmet in ihrem Werk dem Komplex „Auge und Licht“ einen längeren Abschnitt ihrer Untersuchung;<sup>863</sup> ferner verweist sie auf Hugo von Fouillois, der Lichthaftigkeit und Erkenntnisvermittlung als Gemeinsamkeiten von Augen und Gestirnen sieht.<sup>864</sup>

Umgekehrt wird das Ausreissen eines verführenden Auges metaphorisch in Zusammenhang mit dem Glaubensabfall gestellt und von Schaab als biblischer Beleg für die Blendungsstrafe gedeutet.<sup>865</sup> Auch Augustinus interpretiert die Blindheit dahingehend, dass Gott nicht gesehen wird, also ganz im Sinne der bereits mehrfach behandelten Traditionslinie, die sich vom Buch Leviticus bis zu Gregor dem Großen verfolgen lässt.<sup>866</sup>

---

<sup>859</sup> Vgl. Punkt 2.12.2.

<sup>860</sup> Gregor von Tours, HF, lib. VI, cap. 40 (S. 312), Zitat in Punkt 1.3.1.2. Zur Deutung vgl. Punkt 2.5.4.

<sup>861</sup> Joh 8,12: *Iterum ergo locutus est eis Iesus dicens: Ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulabit in tenebris, sed habebit lucem vitae.*

<sup>862</sup> Vgl. Aug., TrAct XLIV in Jo IX (PL 35, 1713-9), z.n. Jaeger, Blindenheilung, in: LCI I, Sp. 304.

<sup>863</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 129-187.

<sup>864</sup> *Sunt et in coelo duo luminaria magna, sol et luna; et in capite duo oculi, qui illuminant firmamentum faciei. Sol et luna diem et noctem illuminant, de rebus lucem cognitionis hominibus sua claritate praestant: oculi vero rerum imagines sua subtilitate in se suscipiunt, et sic de iis que videmus, per intellectum rationi nuntiantes nos certos reddunt.* Hugo von Fouillois, z.n. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 856.

<sup>865</sup> *Et si oculus tuus scandalizat te erue eum et proice abs te bonum tibi est unoculum in vitam intrare quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis* Matt. 18,9; zur Deutung vgl. Schaab, Blendung, S. 18.

<sup>866</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 542.

Jaeger verweist auf die Beschreibung einer Blindenheilung, die in der Georgskirche zu Oberzell auf der Insel Reichenau zu sehen ist. Hier wird der Blinde explizit als der „Lichtlose“ genannt.<sup>867</sup> Aber auch im übertragenen Sinne wird das, was außerhalb der Rechtgläubigkeit steht, mit Dunkelheit und Finsternis gleichgesetzt. Ein arianischer Priester wird bei Gregor von Tours folgerichtig als von Finsternis geblendeter Häretiker (*haereticus perfidiae obcaecatus caligine*) bezeichnet.<sup>868</sup> Der Turoner Hagiograph verallgemeinert diese Aussage und rezitiert hierzu fast wörtlich aus dem Johannesevangelium: *Omnis qui male agit odit lucem*.<sup>869</sup> Ebenfalls mit einem Bibelzitat schlägt der gallorömische Bischof eine Brücke zwischen optischer Wahrnehmung und Glauben: *Nisi videro, non credam*.<sup>870</sup> In letzter Konsequenz deutet Gregor auch – wieder mit einem Zitat aus dem Johannesevangelium – Jesus Christus als „Licht der Welt“.<sup>871</sup>

Eine ähnliche Gleichsetzung findet sich für den weltlichen Bereich: Walahfrid Strabo setzte im 9. Jahrhundert den Monarchen mit der Sonne gleich, wie Bühner-Thierry anmerkt.<sup>872</sup> Unregelmäßigkeiten im Lauf der Sonne konnten also entsprechend als Unregelmäßigkeiten in der monarchischen Ordnung gedeutet werden.

### 2.13.1. Prodigien: Naturphänomene

Grundsätzlich ist der Topos der Sonnenfinsternis beim Tod eines Herrschers in antiken und orientalischen Quellen belegt und folgt der Logik, dass der Herrscher oft

---

<sup>867</sup> Vgl. Jaeger, Heilung, S. 19.

<sup>868</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 80 (S. 92).

<sup>869</sup> Gleichlautend in Gregor von Tours, GM, cap. 37 (S. 62), Gregor von Tours, VJ, cap. 18 (S. 122) und Gregor von Tours, VP, cap. XIV (S. 269); vgl. den praktisch identischen Bibeltext in Joh 3,20: *Omnis enim, qui mala agit odit lucem*.

<sup>870</sup> Gregor von Tours, VP, cap. XVII (S. 277). Die entsprechende Stelle lautet in der Vulgata, Joh 20,25: *Nisi videro in manibus ejus figuram clavorum, et mittam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus ejus, non credam*.

<sup>871</sup> *Hic est lux mundi, qui inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Gregor von Tours, VP, cap. XVIII (S. 283); vgl. hierzu den inhaltsgleichen Bibeltext, Joh 1,9: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*.

<sup>872</sup> Vgl. Walahfrid Strabo, De Imagine tetrici, carmen 23, MGH Poet 2:370-79; vgl. auch Bühner-Thierry, Blinding, S. 86.

als „Lichtbringer“ und Glaubensförderer beschrieben wird.<sup>873</sup> Bereits Jahrhunderte vor Gregor von Tours, in der Zeit der römischen Republik, waren Prodigien wie Sonnenfinsternisse oder Erdbeben Ereignisse, die als mögliche Paläotypen für hagiographische Rezeptionen in westlicher und östlicher Christenheit vermutet werden können.<sup>874</sup>

Hack zufolge konnte eine Sonnenfinsternis als Blindheit interpretiert werden, während das Sehen in der zeitgenössischen mittelalterlichen Vorstellung das Aussenden von Blickstrahlen bedeutete;<sup>875</sup> Sonnenstrahlen und Blickstrahlen konnten so als aktives Element einer Verbindung zwischen Gott und Mensch gedeutet werden; ihr Fehlen drückt sich in objektiver beziehungsweise subjektiver Finsternis aus. Auch nach Bühner-Thierry zeigt die Blendung, dass man in der Welt der Finsternis ist – ohne Licht des Herrschers beziehungsweise des wahren Gottes.<sup>876</sup> Als die byzantinische Herrscherin Irene 797 ihren Sohn Konstantin VI. zur Sicherung der eigenen Herrschaft blenden ließ, soll die Sonne 17 Tage lang ihre Strahlen nicht mehr ausgesandt haben, so dass Schiffe vom Kurs abkamen. Der Chronist Theophanes bezieht durch seine Art der Schilderung deutlich Stellung, indem er die Blendung als grausam (δεινῶς) und unbehandelbar (ἀνιάτως) charakterisiert; auch deswegen unterstellt er den Häschern eine Tötungsabsicht (πρὸς τὸ ἀποθανεῖν αὐτόν).<sup>877</sup> Die angeblich 17 Tage andauernde Sonnenfinsternis mag phantastisch erscheinen, aber immerhin lassen sich zwei Sonnenfinsternisse im folgenden Jahr 798 nachweisen, wobei die zweite sogar auf den Jahrestag der Blendung fiel, wie die Theophanes-Übersetzer Mango und Scott anmerken.<sup>878</sup> Die *Annales regni Francorum*

---

<sup>873</sup> Vgl. Bühner-Thierry, *Blinding*, S. 82 f.

<sup>874</sup> Vgl. Heinzelmann, *Wunder*, S. 26.

<sup>875</sup> Vgl. Hack, *Alter*, S. 279.

<sup>876</sup> Vgl. Bühner-Thierry, *Blinding*, S. 87.

<sup>877</sup> Καὶ περὶ ὥραν θ' ἐκτυφλοῦσιν αὐτὸν δεινῶς καὶ ἀνιάτως πρὸς τὸ ἀποθανεῖν αὐτόν, γνώμη τῆς μητρὸς αὐτοῦ καὶ τῶν συμβούλων αὐτῆς. Ἐσκοτίσθη δὲ ὁ ἥλιος ἐπὶ ἡμέρας ιζ' καὶ οὐκ ἔδωκε τὰς ἀκτῖνας αὐτοῦ, ὥστε πλανᾶσθαι τὰ πλοῖα καὶ φέρεσθαι, καὶ πάντας λέγειν καὶ ὁμολογεῖν, ὅτι διὰ τὴν τοῦ βασιλέως τύφλωσιν ὁ ἥλιος τὰς ἀκτῖνας ἀπέθετο. Theophanis *Chronographia* I, ed. C. de Boor, A.M. 6289 (p. 399 / S. 472); vgl. auch Hack, *Alter*, S. 278.

<sup>878</sup> Vgl. Theophanes, *Chronica*, transl. Mango/Scott, A.M. 6289 (S. 650, Anm. 11).

berichten zwar von einem astronomischen Phänomen im fraglichen Zeitraum, jedoch von keiner Sonnenfinsternis. Hierbei ist zu bedenken, dass eine Verfinsterung der Sonne durchaus auf das Gebiet des oströmischen Reiches beschränkt – und damit von westlichen Chronisten unbemerkt – hätte sein können.<sup>879</sup>

Astronomische Phänomene waren auch Gegenstand im Gesamtwerk des Turoner Bischofs, wie schon die bloße Existenz des Werkes *De cursu stellarum* belegt.<sup>880</sup> Somit war also auch dem Turoner Hagiographen bekannt, dass die Dynamik des Sternenhimmels grundsätzlich berechenbar und iterativ (*cursus*) ist.<sup>881</sup> Außergewöhnliche Phänomene konnten auf dieser Basis im Umkehrschluss als bewusste göttliche Zeichen (*prodigia*) gedeutet werden, welche mit bedeutenden Ereignissen einhergingen oder diese ankündigten.<sup>882</sup>

Tatsächlich griff auch der gallorömische Bischof Gregor von Tours den Topos der Sonnenfinsternis als direktes Zeichen Gottes auf, indem er eine partielle Sonnenfinsternis am 29. Mai 485 auf den Glaubensabfall des Bischofs Revocatus zum Arianertum zurückführt, der damit offiziell „blind für Gott“ wurde.<sup>883</sup>

Der Topos des biblischen Lichtbringers *Lucifer* wird von Gregor von Tours dagegen nicht metaphorisch eingesetzt, obwohl ihm Satan in der Gestalt des Engels des Lichts durchaus bekannt ist.<sup>884</sup> In der graecophonen Hagiographie hingegen konnten Dämonen als personifizierter, äußerer Störfaktor das Sehvermögen beeinträchtigen, bis deren wortwörtlich „finstere“ Macht durch einen Segen gebrochen wird, wie beispielsweise die Episode des Mönches Neilos zeigt, der die nächtlichen Gestirne als

---

<sup>879</sup> *Hoc anno sidus, quod dicitur Martis, a superioris anni Iulio usque ad huius anni Iulium nusquam in toto caelo videri potuit.* Annales regni francorum, ed. F. Kurze, ad 798 (S. 104); vgl. auch Hack, Alter, S. 278; vgl. auch Schaab, Blendung, S. 26.

<sup>880</sup> Gregor von Tours, *De cursu stellarum ratio qualiter ad officium implendum debeat observari*, ed. Bruno Krusch, MGH 1,2 (S. 404-422); vgl. auch Thürlemann, Diskurs, S. 14.

<sup>881</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 101.

<sup>882</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 33.

<sup>883</sup> Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. II, cap. 3 (S. 71).

<sup>884</sup> *Transfigurat enim se saepe diabolus in angelum lucis, ut hac fraude decipiat innocentes.* Gregor von Tours, VP, cap. IX (S. 254); vgl. auch 2 Kor 11,14.

Orientierungshilfe bis zu einem zugerufenen Segen nicht mehr wahrnehmen konnte.<sup>885</sup>

### 2.13.2. Andere Lichtquellen

Neben Himmelskörpern tauchen auch Lichtquellen anderer Natur im Zuge der hier untersuchten Augenmirakel auf.

Gregor von Tours beschreibt Öl aus einer Lampe – also einer künstlichen Lichtquelle – am Grabmal des Heiligen Nicetius von Lyon, welches Blinde heilte.<sup>886</sup> Im Zuge eines Wunders am Martinsschrein berichtet der Turoner Hagiograph davon, dass der Wunderempfänger ein Leuchten um sich herum wahrnahm, das an Blitze erinnerte.<sup>887</sup> Ein Jugendlicher sah während seiner Blindenheilung durch den Heiligen Martin eine – wohl nicht wirklich existente und als Vision zu deutende – Wachskerze leuchten.<sup>888</sup>

Lichtsymbolik in Form brennender Kerzen ging auch mit dem Gespräch zweier übernatürlicher Wesen einher. Dieses Phänomen lässt sich möglicherweise als Kontrast zur späteren Strafbblendung des Mannes deuten, der den Inhalt dieses Gesprächs trotz Warnung weitergegeben hatte.<sup>889</sup> Umgekehrt wurde die Blendung eines Arianerbischofs in den *Dialogi* Gregors des Großen vom wundersamen Entzünden der Lampen in einer Kirche begleitet.<sup>890</sup>

---

<sup>885</sup> I. Vita S. Lazari auctore Gregorio monacho, ed. Hippolyte Delehaye, cap. 46 (S. 523), Zitat in Punkt 2.9.2.

<sup>886</sup> *Nam de oleo cicindelis, qui ad ipsum sepulchrum cotidie accenditur, caecorum oculis lumen reddit.* Gregor von Tours, HF, lib. IV, cap. 36 (S. 168).

<sup>887</sup> Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 15 (S. 163 f.), Zitat in Punkt 2.8.6.

<sup>888</sup> Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 16 (S. 186), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>889</sup> Vgl. Gregor von Tours, HF, lib. II, cap. 7 (S. 49 f.), Zitat und weitere Besprechung weiter oben in Punkt 2.7.1.3.

<sup>890</sup> *Effuso desuper lumine, omnes, quae extinctae fuerant, lampadas accensae sunt. Arrianus vero episcopus, qui vim facturus advenerat, subita caecitate percussus est, atque alienis iam manibus ad suum habitaculum reductus.* Vgl. Gregor der Große, *Dialogi*, lib. III, cap. 29 (S. 200 f.); vgl. auch Punkt 1.4.1.2.

An die metaphorische deutsche Krankheitsbezeichnung „Entzündung“ erinnert hingegen die mittelgriechische Beschreibung einer Flamme (φλόξ), welche aus der Stirn einer jungen Frau austrat, die durch Gregorios Dekapolites geheilt wurde.<sup>891</sup>

### 2.13.3. Innere Augen: *Oculi cordis, oculi mentis*

Gregor von Tours zitiert die Worte des Apostels Paulus zum Märtyrertum, wonach der Märtyrer nicht selbst lebe, sondern vielmehr Christus durch ihn wirke. Der Hagiograph erklärt dies mit den „inneren geistigen Augen“ (*mentis interne oculi*) der Märtyrer.<sup>892</sup> Diese Formulierung erinnert an die Verknüpfung der geheilten körperlichen Augen (*corporales oculi*) mit den ebenfalls geheilten „Herzensaugen“ (*cordis oculi*) im bereits behandelten Fall des Ursulf.<sup>893</sup> Wohl ebenfalls auf diese Herzensaugen zielte Bischof Simplicius mit seinem Gebet ab, deren göttliche Öffnung die Dummheit des Volkes beenden sollte, eine Darstellung der Berecinthia zu verehren. Ein Kreuz verhinderte die weitere Prozession des Abbilds auf einem Wagen und die Bevölkerung bekehrte sich.<sup>894</sup>

Der Apostel Andreas betete Gregor von Tours zufolge zu Gott, damit den Heiden,<sup>895</sup> die ihn bedrängen, die „Augen des Herzens“ geöffnet werden, um Gott zu erkennen. Die angreifenden Heiden wurden sofort von Furcht ergriffen, bereuten ihre Taten, ließen sich das Wort Gottes predigen und empfingen schließlich die Taufe durch

---

<sup>891</sup> Vgl. Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως, cap. 56 (S. 120), Zitat in Punkt 2.12.2.

<sup>892</sup> *Iam non vivo ego, vivit autem in me Christus. Aspiciebant enim per illos mentis interne oculos Dominum caelorum.* Gregor von Tours, VP, cap. II (S. 218).

<sup>893</sup> *Ecce in unum caecum duae virtutes ostensae, cui corporales oculos ad contemplanda terrena prius aperuit, nunc cordis oculos, ne ea concupiscat, inluminavit; et ad suum dignatus est dicare servitium, quem, ut ita dicam, renasci denuo fecit in mundo.* Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 13 (S. 163).

<sup>894</sup> *Inlumina, quaeso, Domine, oculos huius populi, ut cognoscat, quia simulachrum Berecinthiae nihil est.* [...] *cum viderent deam suam nullatenus posse moveri, relicto gentilitatis errore, inquesitumque antestitem loci, conversi ad unitatem ecclesiae, cognoscentes veri Dei magnitudinem, sancto sunt baptisate consecrati.* Gregor von Tours, GC, cap. 76 (S. 343 f.).

<sup>895</sup> An deren Bekehrung war der Apostel Matthäus zuvor gescheitert und wurde mit *oculi eruti* eingekerkert, vgl. Gregor von Tours, MA, cap. 1 (S. 377).

Andreas.<sup>896</sup> Er verwendete dabei dieselbe Formel wie zuvor, als er Gott um die Heilung des Apostels Matthäus gebeten hatte (*Aperi, quaeso, Domine, oculos*). Dieser Parallelismus verstärkt den Eindruck, dass für Gregor von Tours die Augen des Herzens und die Augen des Körpers in Verbindung miteinander stehen. Möglicherweise besteht für Gregor von Tours auch ein symbolischer Zusammenhang mit dem von Heinzelmann beschriebenen „Tempel der Herzen“.<sup>897</sup>

Auch bei einer weiteren Gelegenheit bediente sich der Apostel Andreas der Metapher von der Dualität der Geistesaugen und der Augen als Sehorgan: Eine ganze Familie, bestehend aus Vater, Mutter und einem Sohn, stand unter Einfluss des Teufels und war blind. Andreas befreite sie von ihrer körperlichen und geistlichen Blindheit.<sup>898</sup>

Auch der Topos der direkten teuflischen Blendung wiederholt sich in den Andreaswundern, als ein Blinder, der unter der Macht Satans stand, den Apostel wohl versuchen wollte, indem er Geld forderte. Nach seiner Heilung pries er jedoch Gott, der Teufel als innere Verblendung hatte ihn also implizit mit der körperlichen Blindheit verlassen.<sup>899</sup> Eingriffe des Teufels und der Sündenfall der Menschheit waren im zeitgenössischen Christentum bekannte Ursachen der inneren Blindheit.<sup>900</sup>

---

<sup>896</sup> Gregor von Tours, MA, cap. 1 (S. 378), Zitat in Punkt 2.7.2.2.

<sup>897</sup> Vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours, S. 115.

<sup>898</sup> *Degressus vero in alio loco, vidit hominem caecum cum uxore et filio et ait: 'Vere diaboli hoc est opus. Ecce enim quos et mente caecavit et corpore.' Et ait: 'Ecce ego vobis in nomine Dei mei Iesu Christi corporalium oculorum restituo lumen; ipse quoque mentium vestrarum tenebras reserare dignetur, ut, cognita luce, quae inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum, salvi esse possitis.'* Et inponens eis manus, aperuit oculos eorum. At illi procidentes, osculabantur pedes eius et dicebant, quia: 'Non est alius Deus nisi quem praedicat famulus eius Andreas'. Gregor von Tours, MA, cap. 32 (S. 394).

<sup>899</sup> Gregor von Tours, MA, cap. 2 (S. 378), Zitat in Punkt 2.2.3.

<sup>900</sup> Vgl. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 541. — Eingriffe des Teufels: *Involvebar in tenebris filius tenebrarum, tenebras meas amabam, quia lumen non cognoscebam; caecus eram, caecitatem amabam, et ad tenebras per tenebras ambulabam.* Augustinus, Confessiones, lib. III, cap. 3, z.n. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 541. — Sündenfall der Menschheit: *Humana quippe anima, primorum hominum vitio a paradisi gaudiis expulsa, lucem invisibilium perdidit, et totam se in amorem visibilium fudit; tantoque ab interna speculatione caecata est, quanto foras deformiter sparsa; unde fit ut nulla noverit nisi ea quae corporeis oculis, ut ita dixerim, palpando cognoscit.* Gregor der Große, Mor. lib. V, cap. 34, z.n. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 541.

Auch die auf den ersten Blick wie ein Hendiadyoin anmutende Formulierung des Turoner Hagiographen von einer entfernten Finsternis (*tenebrae remotae*) und einem gleichzeitig eingeflößten Licht (*lumen infundere*) könnte als Entfernung der körperlichen Blindheit und das Einflößen des inneren Lichtes gedeutet werden.<sup>901</sup>

In den untersuchten Vergleichsquellen ist allerdings auch die umgekehrte Metapher, also eine negative Korrelation zwischen körperlicher und geistiger Sehkraft, belegt: Der Abt Spes war 40 Jahre lang blind als Strafe für unbestimmte Sünden, behielt aber das innere Licht (*interna lux*).<sup>902</sup> Einer ganz ähnlichen Formulierung bedient sich der Chronist Michael Psellos in einem überlieferten Brief an den kurz zuvor geblendeten byzantinischen Kaiser Romanos Diogenes, dessen Seele Gott nun mit dem reinen Licht erleuchten würde.<sup>903</sup> Nach Schaab könnte Psellos allerdings auch in keinem guten Verhältnis zu dem geblendeten Kaiser gestanden haben, insofern sei die Formulierung in besagtem Brief möglicherweise auch zynisch zu deuten.<sup>904</sup> Auch Michael Attaleiates spricht in seiner alternativen Überlieferung davon, dass dem geblendeten Herrscher das Licht selbst geraubt worden sei und konkretisiert diese Metapher als gottgegebene visuelle Wahrnehmung.<sup>905</sup>

Bei einer anderen Person im byzantinischen Einflussgebiet, Felix von Ravenna, wird das innere Licht mit dessen seherischen Fähigkeiten kausal verknüpft.<sup>906</sup>

Die Vorstellung von einem Licht im Inneren beziehungsweise der Seele oder im Herzen scheint also über Jahrhunderte hinweg eine geläufige Metapher des mittelalterlich-christlichen Kulturkontinuums gewesen zu sein.

---

<sup>901</sup> *Caecorum oculi plerumque, remotis tenebris, lumine infunduntur.* Gregor von Tours, GC, cap. 92 (S. 357).

<sup>902</sup> *Unde venerabilem senem, dum exterioribus tenebris praemerit, interna numquam luce distituit.* Gregor der Große, Dialogi, lib. IV, cap. 11 (S. 241 f.).

<sup>903</sup> Ἀνάψει γὰρ ὁ θεὸς ἐν τῇ ψυχῇ σου ἀκήρατον φῶς. Vgl. Μιχαὴλ Ψελλος, Ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαὶ καὶ ἀλλὰ ἀνεκδοτά, cap. 82 (S. 317).

<sup>904</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 188.

<sup>905</sup> Ἀποστερηθῆναι καὶ αὐτοῦ τοῦ φωτὸς καὶ τῆς δεδομένης αὐτῷ θεόθεν τῶν ὁρωμένων κατανοήσεως τίνα; Vgl. Μιχαήλ Ἀταλειάτος, Ἱστορία, cap. 21 (S. 320).

<sup>906</sup> Vgl. Punkt 2.6.1.



Ein Jude bekannte vor dem Schrein des Märtyrers Domitius, dass er vom Schleier des Gesetzes symbolisch geblendet war.<sup>907</sup> Auch Hugo von St. Viktor bezichtigte die Anhänger des Judentums, einen Schleier vor dem Gesicht ihres Herzens zu haben, wie Schleusener-Eichholz darlegt; ebenso hätten die Juden – wie in der *Regula Pastoralis* bezüglich ungeeigneter Priesteraspiranten beschrieben – einen Fleck (*albugo*) und seien deswegen selbstgerecht.<sup>908</sup>

Gregor der Große schreibt im 4. Buch seiner *Dialogi*, dass viele Kleriker die Seelen Sterbender gesehen hätten, die sich vom Körper lösten. Hierzu sei allerdings reiner Glaube und fleißiges Beten vonnöten. Vielleicht ist diese Aussage auch als Mahnung zum häufigeren Gebet zu verstehen, sollte man derartige Phänomene noch nicht beobachtet haben.<sup>909</sup> Im Neuen Testament werden an Menschen, die religiöse Deutungshoheit beanspruchen, also Kleriker sein wollen, verschärfte Bedingungen an deren religiöse Kenntnisse gestellt, die für Laien im Umkehrschluss nicht gelten.<sup>910</sup>

---

<sup>907</sup> Gregor von Tours, GM, cap. 99 (S. 104), Zitat in Punkt 2.7.2.1.

<sup>908</sup> *Habet igitur populus Judaeorum velamen adhuc ante faciem cordis, ut nec intelligat gratiam Christi; habet albuginem, quia candidus et justus sibi videtur.* Hugo von St. Viktor, Alleg. in Vetus Test., z.n. Schleusener-Eichholz, Auge, S. 395.

<sup>909</sup> Gregor der Große, Dialogi, lib. IV, cap. 7 (S. 239), Zitat in Punkt 1.4.1.1.

<sup>910</sup> Joh 9,4: *Dixit eis [zu den Pharisäern] Iesus: 'Si caeci essetis, non haberetis peccatum. Nunc vero dicitis quia videmus peccatum vestrum manet.'*

### 3. Schlussbetrachtungen

#### 3.1. Sehkraft als politische und rechtliche Dimension

##### 3.1.1. Sehkraft im kirchlichen und römischen Recht

In den folgenden Abschnitten werden Beispiele zur rechtlichen Rolle der Sehkraft aus einigen Reichen auf dem Gebiet des vormaligen Imperium Romanum dargestellt, um die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit auch in einen anderen Rahmen einordnen zu können.

Zunächst sollen jedoch kurz einige Aspekte der gemeinsamen kulturellen Basis, also des römische Erbes sowie der Kirche und deren Verhältnis zur Sehkraft als rechtlicher Größe beleuchtet werden.

Der vielfältig belegte Topos des blinden Bettlers zeigt für sich bereits deutlich die Auswirkungen fehlender Sehkraft für die Betroffenen auf. Doch auch Augenleiden unterhalb der Schwelle zur Blindheit fanden offizielle Beachtung, wie eine überlieferte Liste zur Dienstunfähigkeit römischer Legionäre in Britannien dokumentiert, die Anthony Birley ausgewertet hat. Neben den sechs Verwundeten (*volnerati*) und 15 Erkrankten (*aegri*) hielt es die zuständige Militärverwaltung offensichtlich für erforderlich, die zehn Triefäugigen (*lippiantes*) gesondert zu erfassen.<sup>911</sup> Möglicherweise war es möglich, die *lippi* – im Gegensatz zu den *aegri* – zwar nicht im regulären Dienst, zumindest aber für Botengänge oder dergleichen einzusetzen, da die antike Medizin ohnehin Spaziergänge für Triefäugige empfahl.<sup>912</sup> Den Topos der Unfähigkeit zur Ausübung eines bestimmten Berufs aufgrund tränender Augen griff auch Gregor von Tours in seinem Geschichtswerk auf.<sup>913</sup>

In römischen Rechtsquellen ist die Blendung als Strafe nach Bühner-Thierry kaum belegbar.<sup>914</sup> In den Märtyrerakten werden Blendungen nach Schaab allerdings oft beschrieben, so dass davon auszugehen ist, dass der römische Staat auf diese Weise

---

<sup>911</sup> Vgl. Birley, *Eye Disease*, S. 111, 117.

<sup>912</sup> Vgl. Paulos von Ägina, lib. III, cap. 22 (S. 171), weitere Auswertung in Punkt 2.5.2.

<sup>913</sup> *Sed quia lippis erat in adolescentia oculis, quibus fumi acerbitas non congruebat*. Gregor von Tours, HF, lib. V, cap. 48 (S. 257); weitere Auswertung in Punkt 2.5.3.

<sup>914</sup> Vgl. Bühner-Thierry, *Blinding*, S. 76.

Christen sanktionierte, welche von der Obrigkeit aber wohl schlicht als Aufrührer betrachtet wurden. In diesem Zusammenhang war die Blendung, so Schaab weiter, eine abgemilderte Todesstrafe, welche in der christlichen Überlieferung natürlich nicht als Gnade, sondern vielmehr als Teil des Martyriums gedeutet wurde.<sup>915</sup>

Körperliche Makel allgemein und Augenleiden speziell waren im frühmittelalterlichen Christentum im Judentum und in anderen Kulturen ein Ausschlusskriterium für die Aufnahme in den Priesterstand, insbesondere als sichtbares Zeichen für einen Verstoß gegen Reinheitsvorschriften.<sup>916</sup>

Das Alte Testament definiert verschiedene körperliche Makel, die für das Priestertum disqualifizieren; überraschend detailliert wird dabei auf die Augen eingegangen, da nur für dieses Organ des menschlichen Körpers drei Leiden, nämlich Star, Trüfäugigkeit und Blindheit unterschieden werden.<sup>917</sup> Gerstenberger deutet die Auflistung dahingehend, dass die Blindheit wohl bewusst – zusammen mit der Lahmheit – gewissermaßen als "Grundgebrechen" vorangestellt worden ist. Er konstatiert weiter, dass die Blindheit nicht nur an erster Stelle dieser Aufzählung steht, sondern bemerkt auch völlig zu Recht, dass mit dem Fleck im Auge (*albugo in oculo*) noch ein weiteres Augenleiden explizit genannt wird, obgleich man beide auch hätte zusammenfassen können. Er ignoriert jedoch in diesem Zusammenhang die ebenfalls genannte Trüfäugigkeit als drittes Augenleiden (*lippus*) und bietet keine Erklärung oder Deutung für die Überrepräsentation von Augenleiden in diesem Katalog.<sup>918</sup> Diese beiden Gebrechen werden im Alten Testament auch in anderen Kontexten öfters zusammen genannt.<sup>919</sup> Makellosigkeit war also ein entscheidendes

---

<sup>915</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 17 f., 23.

<sup>916</sup> Vgl. Graus, Volk, S. 79.

<sup>917</sup> Lev 21,17 ff., Zitat in Punkt 2.2.1.

<sup>918</sup> Vgl. Gerstenberger, Leviticus, S. 290.

<sup>919</sup> Hiob 29,15: *Sin autem habuerit maculam et vel claudum fuerit vel caecum aut in aliqua parte deforme vel debile non immolabitur Domino Deo tuo.* Dtn 15,21; *Oculus fui caeco et pes claud.* — Jer 31,8: *Ecce ego adducam eos de terra aquilonis et congregabo eos ab extremis terrae inter quos erunt caecus et claudus et praegnans et pariens simul coetus magnus revertentium huc.* Zur Sprichwörtlichkeit ebendieser Gebrechen 2 Sam 5,6-8: *Et abiit rex et omnes viri qui erant cum eo in Hierusalem ad Iebuseum habitatorem terrae dictumque est ad David ab eis non ingredieris huc nisi abstuleris caecos et claudos dicentes non ingreditur David huc. Cepit autem David arcem Sion haec est civitas David. Proposuerat enim in die illa*

Kriterium für Priester und Opfer im Alten Testament und wird von Gerstenberger wenigstens bis in die babylonische Kultur verfolgt.<sup>920</sup>

Dem Neuen Testament zufolge blendete Gott seine Widersacher: Saulus verfolgte zunächst die ersten Judenchristen als Abweichler mit Billigung des jüdischen Klerus, um sie gefangen nach Jerusalem zu bringen.<sup>921</sup> Saulus verstand sich also in dieser Phase der Erzählung noch als Verteidiger des traditionellen Judentums und seiner Gesetze. Seine folgende Blendung kann demnach als Metamorphose interpretiert werden. Er erblindete körperlich, da er durch den geistigen „Schleier des jüdischen Gesetzes“ die christliche Wahrheit nicht erkennen konnte und Gott zusätzlich die Christen vor ihm schützen wollte.<sup>922</sup> Seine Blindheit brandmarkte ihn zudem im Sinne der oben beschriebenen Passage aus dem Buch Leviticus. Sein Festhalten am Judentum führte zum Verlust seiner religiösen Deutungshoheit, die durch die einsetzende Blindheit und die damit einhergehende Hilflosigkeit zum Ausdruck kam.<sup>923</sup> Der Autor der Apostelgeschichte grenzt sich sowohl vom konkurrierenden Judentum ab, stellt sich aber auch gleichzeitig in die Tradition des Buches Leviticus und vertauscht so die Rollen zwischen wahrem Glauben und Abweichlertum. Kapitel neun der Apostelgeschichte kann somit auch im doppelten Sinn als ein biblischer Paläotyp des Erziehungswunders gedeutet werden, wie es bei Gregor von Tours häufig auftritt.

---

*praemium qui percussisset lebuseum et tetigisset domatum fistulas et claudos et caecos odientes animam David idcirco dicitur in proverbio caecus et claudus non intrabunt templum.* Vgl. Gerstenberger, Leviticus, S. 290.

<sup>920</sup> Vgl. Gerstenberger, Leviticus, S. 290, dort Verweis auf weiterführende Literatur von H. Zimmern zu babylonischen Beschwörungstafeln. — Zu den Opfern: Lev 22,20 f., Zitat in Punkt 2.2.1. — Dtn 15,21: *Sin autem habuerit maculam et vel claudum fuerit vel caecum aut in aliqua parte deforme vel debile non immolabitur Domino Deo tuo.* — Dtn 17,1: *Non immolabis Domino Deo tuo bovem et ovem in quo est macula aut quippiam vitii quia abominatio est Domini Dei tui.* Vgl. auch Gerstenberger, Leviticus, S. 290.

<sup>921</sup> Act 9,1 f.: *Saulus autem adhuc inspirans minarum et caedis in discipulos Domini accessit ad principem sacerdotum. Et petiit ab eo epistulas in Damascum ad synagogas, ut si quos invenisset huius viae viros ac mulieres vinctos perduceret in Hierusalem.*

<sup>922</sup> Vgl. zum „Schleier des Gesetzes“ auch die Punkte 2.7.2.1 und 2.13.3.

<sup>923</sup> Act 9, 8: *Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat ad manus autem illum trahentes introduxerunt Damascum.*

Die *Canones Apostolorum* deuten bereits einen offiziellen Transfer der altjüdischen Voraussetzungen für den Priesterdienst in die christliche Religion an, denn auch hier findet sich wieder die Blindheit als Ausschlusskriterium für das Amt eines Bischofs.<sup>924</sup> Einen direkten Rückbezug auf das Alte Testament stellt Gregor der Große in seiner *Regula Pastoralis*<sup>925</sup> her, in der er den körperlichen Makeln des Buches Leviticus bestimmte Charakterschwächen zuordnet.<sup>926</sup>

In der kirchenpolitischen Praxis wurden potentielle Anwärter auf ein hohes Amt nicht selten durch Blendung ausgeschaltet, denn Schaab belegt zahlreiche Blendungen im 8. Jahrhundert in Rom in Auseinandersetzungen um die Kathedra Petri.<sup>927</sup> Auch im klösterlichen Leben wurden wohl wiederholt Widersachern ohne rechtliche Grundlage die Augen ausgestochen; nur so ist erklärbar, dass Karl der Große neben der intrakarolingischen<sup>928</sup> Regulierung von Blendungen und anderen Körperstrafen, eine analoge Norm für Blendungen in Klöstern – welche er in diesem Kontext als weltliche Strafe (*disciplina saecularis*) betrachtete – erließ.<sup>929</sup> Ohne weiteres lässt sich dieses Prinzip der Karolingerdynastie nicht auf alle kirchlichen Machtebenen im fränkischen Herrschaftsapparat übertragen. Irreguläre Blendungen ohne Gerichtsverfahren gingen wiederholt von lokalen Instanzen, also keinen Angehörigen des Herrschergeschlechts, aus und trafen oft Bischöfe.<sup>930</sup> Auch die Bischöfe selbst sprachen diese Strafe bisweilen aus, insbesondere bei Aufständen. Ob hieraus eine derart spezielle zeitgenössische Verbindung des Episkopats mit der Blendungsstrafe

---

<sup>924</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 151. Die dortige Zitation der *Canones Apostolorum* ist jedoch handschriftlich und nur schwer lesbar, vgl. den gedruckten griechischen Text in der Edition von Lauchert: Κωφὸς δὲ ὢν καὶ τυφλὸς μὴ γινέσθω ἐπίσκοπος· οὐχ ὡς βεβλαμμένος ἀλλ' ἵνα μὴ τὰ ἐκκλησιαστικὰ παρεμποδίξοιτο. *Canones Apostolorum*, ed. F. Lauchert, cap. LXXVIII. (LXXVII.) (S. 11).

<sup>925</sup> Gregor der Große, *Regula Pastoralis*, lib. I, cap. XI (S. 164 ff.); Besprechung in den jeweiligen Kapiteln zu den einzelnen Augenleiden.

<sup>926</sup> Vgl. Hack, Gregor der Große, S. 176 ff.

<sup>927</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 51 f.

<sup>928</sup> *Divisio regnorum*, weitere Auswertung in Punkt 3.1.3.

<sup>929</sup> *Ut disciplina monachis regularis imponatur non saecularis, it est non orbentur nec mancationes alias habeant nisi ex auctoritate regulae.* vgl. *Duplex Legationis Edictum*, cap. 16 (S. 63); vgl. auch Schaab, Blendung, S. 136 f.

<sup>930</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 77.

abgeleitet werden kann, sei an dieser Stelle wegen des mangelnden hagiographischen Kontextes dahingestellt. Schaab stellt jedenfalls fest, dass Bischöfe in Bezug auf die Blendungsstrafe – aktiv wie passiv – erst ab Ende der Karolingerzeit in Erscheinung traten;<sup>931</sup> er folgert, die Blendung Geistlicher sollte die Unrechtmäßigkeit des Amtes zeigen, also gewissermaßen eine nachträgliche und künstliche Herstellung der Hinderungsgründe für das Priesteramt, welche seit dem Buch Leviticus im jüdisch-christlichen Priesterrecht immer wieder tradiert worden sind, wobei die Überlieferung die Blendung italienischer Bischöfe im 8. und 9. Jahrhundert zumeist als nicht akzeptierte Gewalttaten darstellt.<sup>932</sup> Flodoard erwähnt hingegen in seinen Annalen, dass einem unrechtmäßigen Bischof im Zuge der Belagerung von Reims 946 die Bestrafung mit Blindheit als ordnungsgemäße Sanktion durch den Kaiser drohte.<sup>933</sup>

Für kirchliche Würdenträger spielten demgegenüber offenbar die Umstände eine wesentliche Rolle, die zu der betreffenden körperlichen Beeinträchtigung geführt hatten. So schreibt Gratian im 12. Jahrhundert, dass eine kirchliche Würde, welche jedoch grundsätzlich noch zurzeit körperlicher Unversehrtheit empfangen worden sein musste, nicht durch nachträgliche Körperbeschädigung verloren gehe.<sup>934</sup> Dieser Bestandsschutz gelte aber, so Gratian weiter, nicht für eine nachträglich erworbene Blindheit.<sup>935</sup> Andere erworbene Augenleiden waren demnach implizit unschädlich. Möglicherweise handelte es sich hierbei um eine spätere Entwicklung des Kirchenrechts, vielleicht auch um eine spezifisch westliche Norm, denn für das 8. Jahrhundert ist der Fall des Felix von Ravenna belegt, der nach seiner Blendung rehabilitiert wurde und zwölf Jahre lang als blinder Erzbischof im damals

---

<sup>931</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 87, 92.

<sup>932</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 135 f.

<sup>933</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 78. — Bemerkenswert ist im Kontrast hierzu die bei Gregor von Tours abgelehnte weltliche Blendungsstrafe durch Chilperich, vgl. Punkt 3.1.3.

<sup>934</sup> *Tempore sinceritatis dignitas accepta sequenti debilitate non amittatur.* Decretum Magistri Gratiani I, Dist. LV, cap. 12 (Sp. 218); vgl. auch Schaab, Blendung, S. 151.

<sup>935</sup> *Hoc autem non de omnibus membris intelligendum est. Qui enim oculum casu amiserit, licet desit uoluntas, tamen sacerdotium adipisci non potest.* Decretum Magistri Gratiani I, Dist. LV, cap. 12 (Sp. 218).

byzantinischen Exarchat von Ravenna wirkte.<sup>936</sup> Denkbar wäre auch, dass aufgrund der Rehabilitation anderslautende kirchenrechtliche Normen möglicherweise außer Kraft gesetzt wurden.

Mitte des 10. Jahrhunderts verurteilte Papst Johann XIII. jedenfalls am selben Ort – auf einer Synode in Ravenna – den Herold von Salzburg als Ketzer, da dieser blind sein Bischofsamt ausgeübt hat; Schaab merkt jedoch an, dass dies möglicherweise ein Einzelfall war, der auch politisch motiviert war.<sup>937</sup>

Eine angebliche Blendung Papst Leos III. in Rom war für den fränkischen König Grund genug, politisch und militärisch im Patrimonium Petri zu intervenieren. Bemerkenswert ist die von Schaab konstatierte Diskrepanz zwischen westlicher und byzantinischer Überlieferung. Nach westlicher Darstellung wurde der Papst geblendet, erfuhr ein Heilungswunder und krönte später Karl den Großen zum westlichen Kaiser. Schaab vermutet, dass der byzantinische Chronist Theophanes deswegen von einer lediglich geplanten, aber aus Menschlichkeit der Attentäter nicht durchgeführten Blendung Leos III. ausgeht,<sup>938</sup> um diesem Papst kein Heilungswunder zugestehen zu müssen, der einerseits grundsätzlich einen byzanzkritischen Kurs verfolgte und darüber hinaus ein mit Konstantinopel konkurrierendes westliches Kaisertum installierte.<sup>939</sup> Die von Gott wiederhergestellte Sehkraft nimmt also auch in der Vorgeschichte um die Restaurierung des westlichen Kaisertums eine besondere Rolle ein.

Einschlägige Rechtsvorschriften belegen zudem, dass Besitzstörungen von Kirchengut ebenfalls mit Blindheit sanktioniert wurden. So wurde die Blendungsstrafe für Kirchenraub 740 von Kaiser Leon III. im byzantinischen Recht verankert.<sup>940</sup> Auch im bajuwarischen Recht findet sich eine ähnliche Norm: Dort wird die Blendung als Spezialstrafe für Sklaven genannt, die ein Gotteshaus in Brand

---

<sup>936</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 50.

<sup>937</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 154.

<sup>938</sup> Τῶν τυφλωσάντων αὐτὸν φιλανθρώπων ὄντων. Theophanis Chronographia I, ed. C. de Boor, A.M. 6289 (p. 399 / S. 472).

<sup>939</sup> Vgl. auch Schaab, Blendung, S. 203 f.

<sup>940</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 33, 37 f.

gesteckt haben.<sup>941</sup> Beide Tatbestände sind als schwerer Eingriff in die Güter der Kirche – also letztlich in das Eigentum Gottes – zu bewerten. Unter umgekehrten Vorzeichen wurde die Blendung mehrfach als Ersatzstrafe an Kirchenasylanten durch weltliche Stellen vollzogen, um deren Leben zu schonen;<sup>942</sup> möglicherweise ist diese Abmilderung als Parallele analog zur weltlichen Rechtsentwicklung zu verstehen.<sup>943</sup> Grundsätzlich waren im lateinischen Westen verschiedene Techniken zur Vernichtung des Augenlichts bekannt. Neben den naheliegenden mechanischen Methoden war das chemische Verätzen der Augen, beispielsweise durch christliche Sekten an Priestern der katholischen Kirche, eine alternative Form der weltlichen Blendung.<sup>944</sup>

### 3.1.2. Byzanz

Im rechtlichen Bereich ist in Byzanz zudem die bewusst unvollständige Blendung belegt. Zu diesem Zweck musste der entsprechend Verurteilte beispielsweise solange in ein glühendes Becken blicken, bis der gewünschte Grad der Blendung erreicht war. Diese Praxis war im Westen wohl unbekannt, zerstörte wohl partiell die Netzhaut und führte im Ergebnis eher zu einer Verdunkelung des Sichtfelds als zu einer klassischen Fehlsichtigkeit, wie Schaab mutmaßt;<sup>945</sup> die moderne Augenmedizin kennt den Infrarotstar als Langzeitfolge in Berufen, die mit glühenden Materialien arbeiten.<sup>946</sup>

---

<sup>941</sup> *Si quis res ecclesiae igne cremaverit per invidiam more furtivo in nocte et inventus fuerit: Si servus est, tollatur manus eius et oculi eius, ut amplius non valeat facere malum.* Lex Baiwariorum, ed. E. v. Schwind, cap. I,6 (S. 274); vgl. auch Bühner-Thierry, Blinding, S. 76.

<sup>942</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 70. — Das Kirchenasyl wurde im bajuwarischen, alemannischen und fränkischen Recht kodifiziert, im letzteren durch ein Dekret Chlotars II., vgl. Loebell, Gregor von Tours, S. 333.

<sup>943</sup> Vgl. Punkt 3.1.3.

<sup>944</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 18.

<sup>945</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 147 f.

<sup>946</sup> Vgl. Patzelt, Augenheilkunde, S. 54; vgl. auch Punkt 2.1.2.



Bührer-Thierry identifiziert die Blendungsstrafe als genuin byzantinisch.<sup>947</sup> Die gewaltsame Blendung eines amtierenden oströmischen Kaisers zur Beendigung seiner Herrschaft war anscheinend im Westen um das Jahr 800 tatsächlich zumindest kein unbekanntes Ereignis mehr, auch wenn es noch ein Jahrhundert dauerte, bis dieses Schicksal einen gekrönten Kaiser des Westens treffen sollte;<sup>948</sup> denn die *Annales regni Francorum* berichten ohne weitere Erklärung kurz von der Blendung Konstantins VI. und der daran anschließenden Herrschaftsübernahme durch seine Mutter Irene.<sup>949</sup> Konstantin VI. war zudem nicht der erste byzantinische Kaiser, der auf diese Weise gestürzt wurde.<sup>950</sup> Reinhard Pohanka führt als erstes Beispiel für die Blendung eines oströmischen Kaisers diejenige des Philippikos im Zuge eines Militärputsches an.<sup>951</sup> 20 Jahre später traf diese Strafe den Usurpator Artabazos und seine Söhne.<sup>952</sup> Die erste Verstümmelung der Nase (Rhinokopia) wurde dieser Darstellung zufolge dagegen noch früher, nämlich bereits Mitte des 7. Jahrhunderts am byzantinischen Prinzen Heraklonas durchgeführt.<sup>953</sup> Als Mittel zur Disqualifizierung für die Herrschaftsnachfolge traten diese Verstümmelungsstrafen also etwa ab Beginn der mittelbyzantinischen Zeit auf. Inwieweit diese Ereignisse jeweils im Westen bekannt geworden sind, bleibt offen. Pohanka datiert damit keine dieser frühen Verstümmelungen an oströmischen Herrschern beziehungsweise Thronanwärtern bis in die Lebenszeit Gregors von Tours zurück. Auch Schaab kann in Italien, das zumindest teilweise der oströmischen Jurisdiktion unterlag, erst ab etwa 700 Blendungen belegen. Eine Ausnahme stellt Schaab zufolge jedoch die legendenhafte Marter des Boethius dar, die bereits 524 in Pavia stattgefunden haben

---

<sup>947</sup> Vgl. Bührer-Thierry, *Blinding*, S. 79 f.

<sup>948</sup> Vgl. Punkt 3.1.4.

<sup>949</sup> *Erant enim legati Michahel patricius quondam Frigiae et Theophilus presbyter, epistolam Herenae imperatricis ferentes; nam filius eius Constantinus imperator anno superiore a suis comprehensus et excecatus est.* *Annales regni Francorum*, ed. F. Kurze, ad 798 (S. 104); vgl. auch Hack, *Alter*, S. 278.

<sup>950</sup> Vgl. Hack, *Alter*, S. 279.

<sup>951</sup> Vgl. Pohanka, *Byzanz*, S. 52.

<sup>952</sup> Vgl. Pohanka, *Byzanz*, S. 62.

<sup>953</sup> Vgl. Pohanka, *Byzanz*, S. 48.

soll.<sup>954</sup> Auch die Langobarden bedienten sich in ihrem Teil Italiens, analog zu den Byzantinern, dieser Methode zur Herrschaftssicherung.<sup>955</sup>

Indizien lassen erahnen, dass spätestens im 11. Jahrhundert die Blendung wohl Teil eines abgestuften Systems von Verstümmelungspraktiken im weitesten Sinne war, welches vielleicht Parallelen zur karolingischen *Divisio regnorum* aufwies. So sollte Romanos IV. Diogenes – gemäß einer vom Chronisten Michael Attaleiates überlieferten Vereinbarung zwischen den Bürgerkriegsparteien – eigentlich nur tonsuriert werden, um den Rest seines Lebens als Mönch zu verbringen.<sup>956</sup> Im Nachgang wurde die geplante Tonsur jedoch zur Blendung verschärft.<sup>957</sup> Bemerkenswert ist der explizit genannte Scharfrichter, der als Jude und zudem als unerfahren beschrieben wird.<sup>958</sup> Somit wird parallel zur Ikonographie und dem metaphorischen „Schleier des Gesetzes“ im Westen auch in der östlichen Hemisphäre der christlichen Kultur eine Verbindung zwischen Judentum und Blindheit hergestellt, die vielleicht auf den gemeinsamen Paläotyp der Saulusblendung zurückgeht.<sup>959</sup> Der ergänzende Zusatz, der betreffende Jude sei unerfahren (ἀμαθής) gewesen, lässt zudem den Umkehrschluss zu, dass es im Byzanz des 11. Jahrhunderts durchaus Experten jüdischen Glaubens gab, die für diese Art von Verstümmelung herangezogen wurden. Schaab geht noch einen Schritt weiter und vermutet, diese Aufgabe sei einem Christen generell nicht zuzumuten gewesen.<sup>960</sup> Die Blendung des Romanos Diogenes wurde vollzogen, indem der herbeigebrachte Scharfrichter dem gestürzten Basileus ein eisernes Stechwerkzeug

---

<sup>954</sup> Vgl. o. V., Severinus Boethius, in: LCI VIII, Sp. 339.

<sup>955</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 49.

<sup>956</sup> Τέως δ' οὖν περὶ σπονδῶν διαλεχθέντων ἀλλήλοις, συνέδοξεν ἀποθέσθαι μὲν τὴν βασιλείαν τὸν Διογένην, συναποθέσθαι δὲ καὶ τὴν τρίχα καὶ οὕτω τὸν βίον ἔλκειν ἄχρι βιοτῆς ἀπάσης τοῖς μοναχοῖς συγκαταλεγόμενον. Vgl. Μιχαήλ Ἀτταλειάτος, Ἱστορία, cap. 21 (S. 316).

<sup>957</sup> Διοριζομένη τοὺς ὀφθαλμοὺς τούτου παραυτίκα διορυγῆναι. Vgl. Μιχαήλ Ἀτταλειάτος, Ἱστορία, cap. 21 (S. 318).

<sup>958</sup> Μιχαήλ Ἀτταλειάτος, Ἱστορία, cap. 21 (S. 322), Zitat in Punt 2.7.1.3.

<sup>959</sup> Vgl. Punkt 3.1.1.

<sup>960</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 27, 32.

(σίδηρος) dreimal in die Augen einführte.<sup>961</sup> Romanos Diogenes schollen in der Folge Kopf und Gesicht an, Maden sowie Geruch bildete sich in den Wunden und er starb einige Tage später unter großen Schmerzen, so dass auch diese Blendung als verzögerte Hinrichtung interpretiert werden kann.<sup>962</sup> Vielleicht waren hier ähnliche Motive wie bei der Blendung Bernhards durch dessen Onkel Ludwig den Frommen ausschlaggebend.<sup>963</sup>

Doch nicht nur für Thronstreitigkeiten, sondern auch als Instrument der Kriegs- und Außenpolitik kam die Zerstörung der menschlichen Sehkraft zum Einsatz: Basileios II. ordnete, so berichtet Johannes Skylitzes, im Jahr 1014 eine Massenblendung kriegsgefangener Bulgaren nach der Schlacht von Kleidion an, bevor er diese freiließ.<sup>964</sup> Der byzantinische Historiograph Ephraim rezipierte dieses Ereignis im frühen 14. Jahrhundert. Dabei erwähnte er zwar ausführlich die Blendung der Gefangenen, <sup>965</sup> bezeichnete aber Basileios II. als „Bulgarenschlächter“ (Βουλγαροκτόνος)<sup>966</sup>. Auch heute noch ist dieser Autokrator des östlichen Kaiserreichs unter diesem Beinamen bekannt.<sup>967</sup> Stephenson deutet dieses Phänomen der spätbyzantinischen Überlieferung dahingehend, dass die christianisierten Bulgaren nach dem Sieg des Basileios für längere Zeit in das byzantinische Reich integriert waren und propagandistische Übertreibungen somit nicht notwendig gewesen wären; erst mit dem Bulgarenaufstand unter Kalojan am Ende des 12. Jahrhunderts und dem in der Folge wiedererstandenen feindlichen

---

<sup>961</sup> Τριχῇ τὸν σίδηρον τοῖς τούτου κατέβαψεν ὄμμασιν ὁ τῆς θεοκτόνου τυγχάνων σειρᾶς. Vgl. Μιχαήλ Ἀτταλειάτος, Ἱστορία, cap. 21 (S. 322).

<sup>962</sup> Τὴν δὲ κεφαλὴν σὺν τοῖς προσώποις ἐξωδηκυῖαν καὶ σκώληκας ἐκεῖθεν δεικνὺς ἀποπίπτοντας. Ἡμέρας δ' ὀλίγας διαλιπὼν, ἐπωδύνων τὸν βίον καὶ πρὸ τῆς τελευτῆς ὁδῶδες ἀπολείπει. Vgl. Μιχαήλ Ἀτταλειάτος, Ἱστορία, cap. 21 (S. 324).

<sup>963</sup> Annales regni Francorum, ed. F. Kurze, ad 818 (S. 148); vgl. Hack, Alter, S. 281 ff., ausführliche Besprechung in Punkt 3.1.3.

<sup>964</sup> Vgl. Stephenson, Legend of Basil, S. 2 f.

<sup>965</sup> Ὡν ὄμματ' ἐξέκοψε πάντων ἐνδίκως. κάκ τῶνδε βραχεῖς παρδούς πομποὺς σφίσι, καὶ θάτερον σφᾶς ὀμμάτων ἐβεστένους, πάντας ἀφῆκεν ἵεναι πρὸς Μυσίαν. Vgl. Ephraem Aenii historia chronica, cap. Βασίλειος ὁ Βουλγαροκτόνος ἔτη ν', Z. 2913-2916 (S. 109).

<sup>966</sup> Κάκ τοῦδε Βασίλειος, αὔγουστος μέγας, πᾶσιν ἐπωνόμαστο Βουλγαροκτόνος. Vgl. Ephraem Aenii historia chronica, cap. Βασίλειος ὁ Βουλγαροκτόνος ἔτη ν', Z. 2919 f. (S. 109).

<sup>967</sup> Vgl. Stephenson, Legend of Basil, S. 6.

Bulgarenreich sei dieses alte Feindbild in der Rezeption reaktiviert worden.<sup>968</sup> Selbst im Zweiten Balkankrieg 1913 wurde dieser Mythos nochmals bemüht, um die griechischen Soldaten als Bulgarenschlächter (Βουλγαροκτόνοι) darzustellen.<sup>969</sup> Erstaunlicherweise findet sich aber in einer Darstellung der Schlacht von Kilikis am 21. Juni 1913 auch der Topos des Bulgarenblenders, allerdings ohne dass hier irgendein konkreter Bezug zu Basileios II. hergestellt wird: Ganz im Vordergrund blendet ein griechischer Soldat einen uniformierten Bulgaren, wohl mit einem Bajonett.<sup>970</sup> Blenden und Töten traten also im griechischen Sprachgebrauch nebeneinander auf und symbolisierten fast austauschbar das Beseitigen einer Bedrohung, insbesondere in Gestalt bulgarischer Aggressoren.

### 3.1.3. Fränkisches Recht

Welcher Beliebtheit sich die Blendungsstrafe auch im lateinischen Westen erfreute, spiegelt sich in einer breiten Palette konkreter lateinischer Bezeichnungen wieder. Neben *excaecare* und anderen Komposita mit *caec* finden sich Kombinationen aus den Verben *privare* beziehungsweise *orbare* mit Objekten wie *visus* beziehungsweise *lumen*. Neben diesen und weiteren eher metaphorischen Wendungen wie *lumen oculorum extinguere* erscheinen auch technisch-konkrete Beschreibungen der mechanischen Blendung wie *avulsio*, *evellere*, *eruerere* oder *effodere* in Verbindung mit der nüchternen Bezeichnung des betroffenen Organs *oculus*.<sup>971</sup> Daneben findet sich bei Gregor von Tours auch eine vage Umschreibung für die Erblindung durch einen Raubüberfall, sowie der Ausdruck *crepere* für die mechanische Zerstörung eines Auges – letzteres jedoch durch einen Unfall.<sup>972</sup>

<sup>968</sup> Vgl. Stephenson, *Legend of Basil*, S. 90.

<sup>969</sup> Vgl. Stephenson, *Legend of Basil*, Plate 6.

<sup>970</sup> Vgl. Stephenson, *Legend of Basil*, Plate 7.

<sup>971</sup> Vgl. Schaab, *Blendung*, S. 143. — *Si quis praecepta nostra contempserit, oculorum avulsione multetur*. Gregor von Tours, HF, lib. VI, cap. 46 (S. 321). Vgl. auch Schaab, *Blendung*, S. 9 und S. 62. — Der Terminus *oculi eruti* findet sich im Werk Gregors von Tours singulär in den Andreasmirakeln, vgl. Gregor von Tours, MA, cap. 1 (S. 377).

<sup>972</sup> Raubüberfall: Gregor von Tours, VM, lib. III, cap. 28 (S. 189), Zitat in Punkt 1.4.1.3. — Zum Ausdruck *crepere* vgl. Gregor von Tours, VM, lib. II, cap. 41 (S. 174), weitere Auswertung in Punkt 2.3.3.

Die Stadt Rom mit ihrer damals großen Bedeutung als Papstsitz sowohl für die Byzantiner, als auch für die Franken könnte für die Transmission dieses Strafrechts eine entscheidende Rolle gespielt haben. So zeigt Schaab Parallelen zwischen Blendungen im päpstlichen Rom und Byzanz auf.<sup>973</sup> Eine weitere Fortpflanzung dieses Rechtsgedankens von Rom aus in die sogenannten Germanenreiche hinein wäre zumindest plausibel. Auch ein direkter Import dieser Rechtspraxis könnte aufgrund der kulturellen Vorbild- und Konkurrenzfunktion Ostroms angenommen werden. Die Darstellung in den *Annales regni Francorum* über die Blendung Konstantins VI. 797 beweist, dass zumindest diese Blendung im Westen bekannt geworden ist.<sup>974</sup> Die Kürze und die Nüchternheit des Berichts deutet vielleicht darauf hin, dass Blendungen im Zuge byzantinischer Thronstreitigkeiten auch im Westen nichts Neues mehr waren, denn Verwandtenblendungen bei Adeligen waren kein ungewöhnliches Phänomen des Frühmittelalters im Frankenreich.<sup>975</sup> Schaab konstatiert, dass im Westen Prinzenblendungen im frühen Mittelalter gängige Praxis waren.<sup>976</sup>

Im frühen germanischen Recht waren Strafen, für die die Blendung vorgesehen war, vor Einführung des Christentums oft todeswürdig.<sup>977</sup> Bührer-Thierry definiert die Blendung als eine nur durch den König ausgesprochene Strafe für versuchten Königsmord.<sup>978</sup> Jedoch ist durch Gregor von Tours eine gesetzliche Norm aus der Zeit des fränkischen Königs Chilperich belegt, die Blendung schon für bloße Missachtung königlicher Befehle vorsah.<sup>979</sup> In diesem Zusammenhang erfährt die Strafbblendung im historiographischen Werk Gregors von Tours eine Bewertung, die im Vergleich mit seinem hagiographischen Werk bemerkenswert erscheint. Denn während die

---

<sup>973</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 53.

<sup>974</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 278; vgl. auch Punkt 3.1.2.

<sup>975</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 164.

<sup>976</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 91.

<sup>977</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 8.

<sup>978</sup> Vgl. Bührer-Thierry, Blinding, S. 79.

<sup>979</sup> *Si quis praecepta nostra contempserit, oculorum avulsione multetur*. Gregor von Tours, HF, lib. VI, cap. 46 (S. 321). — Vgl. auch Schaab, Blendung, S. 9 und S. 62.

Blendung als Straf- oder Erziehungswunder niemals in Frage gestellt oder gar als übermäßige alttestamentarische Härte Gottes von Gregor kritisiert wird, wertet derselbe Gregor von Tours als Chronist die Blendungsstrafen, welche Chilperich für Befehlsverweigerung erließ und oftmals anwandte, eindeutig negativ.<sup>980</sup> Besonders deutlich wird die ablehnende Haltung Gregors gegenüber Chilperich dadurch, dass er ihn mit Nero und Herodes gleichsetzt.<sup>981</sup> Solche Parallelisierungen historischer Begebenheiten mit Ereignissen in der Heiligen Schrift sind nach Heinzelmann auch als subjektives Urteil des Historiographen zu werten.<sup>982</sup> Im zeitgenössischen Rechtsverständnis galt gerade diese Blendungsstrafe Chilperichs jedoch als Abmilderung der Todesstrafe, zumal die optionale Ersatzbuße in Geld für eine verhängte Blendungsstrafe geringer ausfiel als für die Todesstrafe.<sup>983</sup> Speziell Verbrechen gegen die Majestät als eigener Tatbestand des Strafrechts waren im Frankenreich vor und nach den Merowingern bekannt. Ob Chilperich die von ihm eingeführte fränkische Blendungsstrafe aus Ostrom importierte, Verstümmelungspraktiken aus dem päpstlichen Umfeld nachahmte, westgotisches Recht zum Vorbild nahm, oder schlicht vormerowingische Rechtstraditionen wiederaufleben ließ, bleibt offen.<sup>984</sup>

In der *Divisio regnorum* Karls des Großen wird ein System von Körperstrafen definiert, welches die Todesstrafe (*occidere*) an einem Karolinger zwar nach wie vor noch ausdrücklich zulässt, aber mit der Verstümmelung (*membris mancare*), der Blendung (*excaecare*) und der unfreiwilligen Tonsur (*invitum tondere*) drei weitere Körperstrafen nennt.<sup>985</sup> Die Reihenfolge ist wohl bewusst absteigend gewählt und

---

<sup>980</sup> *Nam, si quos hoc tempore culpabilis repperisset, oculos eis iobebat erui.* Gregor von Tours, HF, lib. VI, cap. 46 (S. 321).

<sup>981</sup> *His itaque cum haec praeda pergentibus, Chilpericus, Nero nostri temporis et Herodis, ad villam Calensim, quae distat ab urbe Parisiaca quasi centum stadiis, accedit ibique venationes exercit.* Gregor von Tours, HF, lib. VI, cap. 46 (S. 319).

<sup>982</sup> Vgl. Heinzelmann, Wunder, S. 34.

<sup>983</sup> Vgl. Brunner, von Schwerin, Deutsche Rechtsgeschichte II, S. 106.

<sup>984</sup> Vgl. Bühner-Thierry, Blinding, S. 80. — Zum päpstlichen Umfeld vgl. Punkt 3.1.1. — Zu Verstümmelungen im westgotischen Recht vgl. Punkt 3.1.4.

<sup>985</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 303, Anm. 276, hier wird die entsprechende Stelle der *Divisio regnorum* zitiert: *De nepotibus vero nostris, filiis scilicet praedictorum filiorum nostrorum, qui eis vel*

wie in den Aufnahmekriterien für den Priesterdienst im Buch Leviticus und seinen christlichen Ablegern werden also die Augen – getrennt vom übrigen Körper – als eigene Kategorie betrachtet. Augenscheinlich sollte mittels differenziert abgestufter Strafen eine von den beteiligten Personen völlig abstrahierte Reaktion auf Bedrohung der monarchischen Ordnung geschaffen werden – wohl auch, um den Erhalt der Karolingerfamilie als Ganzes zu sichern, indem der Tod nur als eine von vier und implizit extremste Bestrafungsform zugelassen wurde und zudem ein ordentliches Verfahren (*iusta discussio*) Grundvoraussetzung für jede Bestrafungsform wurde.<sup>986</sup> Die Nennung nach der Hinrichtung als ultimativer Bestrafung und vor der Einweisung in ein Kloster erscheint nachvollziehbar, beachtlich ist jedoch die Einstufung der Blendung nach den Verstümmelungen. Das Augenlicht hatte also für die Autoren der *Divisio regnorum* zwar eine im Vergleich zu anderen grundlegenden Körperfunktionen derart hohe Bedeutung, dass seine Beeinträchtigung eigens erwähnt und eben nicht unter andere Verstümmelungen subsumiert, aber dennoch erst nach diesen genannt wurde. Diese vom affektiven Rachedenken losgelöste Strukturierung und Normierung nachhaltiger Beeinträchtigungen des menschlichen Körpers wurde nach Schaabs Ergebnissen wohl auch durchgehend beachtet.<sup>987</sup> Ein eindrucksvolles und gut dokumentiertes Beispiel mag hierfür Ludwig der Fromme sein, der die Strafen der 818 zum Tode verurteilten Verschwörer um seinen Neffen Bernhard zur Blendung abgemilderte, die beteiligten Bischöfe per Synodaldekret in Klöster verwies und weitere Beteiligte, je nach Schwere der individuellen Schuld, ebenfalls zu Mönchen scheren ließ, beziehungsweise ins Exil schickte.<sup>988</sup> Bernhard überlebte die „Gnade“ der Blendung

---

*iam nati sunt vel adhuc nascituri sunt, placuit nobis praecipere, ut nullus eorum per quaslibet occasiones quemlibet ex illis apud se accusatum sine iusta discussione atque examinatione aut occidere aut membris mancare aut excaecare aut invitum tondere faciat; sed volumus ut honorati sint apud patres vel patruos suos et obedientes sint illis cum omni subiectione quam decet in tali consanguinitate esse. Divisio regnorum, cap. 18 (S. 129 f.).*

<sup>986</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 303; vgl. auch Schaab, Blendung, S. 65.

<sup>987</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 140.

<sup>988</sup> *Detecta fraude et coniuratione patefacta ac seditiosis omnibus in potestatem suam redactis imperator Aquasgrani revertitur; transactoque quadragesimali ieunio paucis post sanctum pascha diebus coniurationis auctores, qui superius nominati sunt, simul et regem iudicio*

nur drei Tage.<sup>989</sup> Für die Frage nach einer Tötungsabsicht führt Hack weitere Quellen an, die unisono Ludwig einen Tötungsvorsatz absprechen; unabhängig davon stellten sowohl Tonsur als auch Blendung jeweils eine sichtbare negative Veränderung weltlicher Rechtsfähigkeit dar.<sup>990</sup> Die Tonsur war aber, im Gegensatz zur Blendung, grundsätzlich als umkehrbare Verstümmelung die mildere Variante, wie das Beispiel Karlmanns zeigt. Er musste zur Wahrung der Reichseinheit als Drittgeborener Kleriker werden und begehrte dagegen auf. Nach seiner Rebellion wurde er jedoch aus kaiserlicher Gnade nicht hingerichtet, sondern – wie im westgotischen Recht – lediglich geblendet. Somit kann die Blendung im Beispiel Karlmanns auf einer Skala des weltlichen Machtentzugs als Steigerung der Tonsur verstanden werden.<sup>991</sup> Bemerkenswert sind die Anklagepunkte gegen Karlmann, welche eigentlich unmittelbar die Todesstrafe gerechtfertigt hätten.<sup>992</sup> Auch Schaab versteht die Blendung Karlmanns durch seinen Vater Karl den Kahlen als abgemilderte Todesstrafe, die Gelegenheit zur Reue bieten, aber nachhaltiger als die Tonsur der Prävention dienen sollte.<sup>993</sup> Somit war der Bestrafte auch als politischer Gegner ausgeschaltet, wie Hack folgerichtig feststellt.<sup>994</sup>

Ein ähnliches Schicksal widerfuhr Hugo, dem Sohn Lothars II., der 885 als potentieller Konkurrent um den Thron auf Geheiß von Karl dem Dicken geblendet wurde.<sup>995</sup>

Die Milde war augenscheinlich oft nur vorgegeben und der Tod infolge der Blendung unter dem Deckmantel der Barmherzigkeit eventuell sogar gewollt, um auch die

---

*Francorum capitali sententia condemnatos luminibus tantum iussit orbari, episcopos synodali decreto depositos monasteriis mancipari, ceteros, prout quisque vel nocentior vel innocentior apparebat, vel exilio deportari vel detondi atque in monasteriis conversari.* Annales regni Francorum, ed. F. Kurze, ad 818 (S. 148); vgl. auch Hack, Alter, S. 281 f.; Schaab, Blendung, S. 66.

<sup>989</sup> Vgl. Annales regni Francorum, ed. F. Kurze, ad 818 (S. 148), Anm. 2.

<sup>990</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 280 f., 283-285.

<sup>991</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 290.

<sup>992</sup> Vgl. Bühner-Thierry, Blinding, S. 88.

<sup>993</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 69.

<sup>994</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 305.

<sup>995</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 295; vgl. auch Schaab, Blendung, S. 72.



letzte Gefahr, die von einem blinden Widersacher ausgehen konnte, zu eliminieren.<sup>996</sup> Die Blendung wäre in diesem Fall eine verzögerte, das christliche Ansehen des Richters schonende Todesstrafe gewesen, die der Öffentlichkeit gleichermaßen als Akt der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit kommuniziert werden konnte; für die Öffentlichkeit konnte so der Verdacht niederer Rachegelüste oder Siegerjustiz von vornherein ausgeräumt werden, während die nun Blinden herrschaftsunfähig waren.

Eine Ausnahme stellte Kaiser Ludwig III. von der Provence dar, genannt *Ludovicus orbus*.<sup>997</sup> Er wurde 905, also nach seiner Krönung, geblendet, konnte sich aber auf dem Kaiserthron halten, jedoch ab der Blendung ohne tatsächliche Macht. Er war der einzige abendländische Kaiser, der je geblendet wurde. Schaab bezeichnet den Kaisertitel des Geblendeten gar als „hohle Phrase“, das zeitgenössische westliche Kaisertum sei allgemein auf dem Tiefpunkt gewesen, Ludwig der Blinde regierte aber Hack zufolge nachweislich noch über zwei Jahrzehnte.<sup>998</sup> Nach Schaab vollbrachten geblendete Herrscher aber allgemein keine besonderen Taten mehr.<sup>999</sup>

Die Blendung verlor ihren Sondercharakter als präventives und konsequentes Mittel der Monarchie gegen Hochverrat und Reichsteilung wohl in der weiteren Rechtsentwicklung, als sie sich zur oft monetär ablösbaren Kriminalstrafe in West- und Süddeutschland für Spionage, Verrat, Friedensbruch, Fischereifrevel, Falschspiel und Diebstahl entwickelte. Insubordination gegen die Krone und eine zur Blendung abgemilderte Todesstrafe lassen sich angesichts dieser Tatbestände nur noch teilweise erkennen.<sup>1000</sup>

#### 3.1.4. Andere westliche Germanenreiche

Auch im Recht der den Franken direkt benachbarten Westgoten war die Blendung bereits um 650 als Gnade des Königs statt der Todesstrafe kodifiziert, sofern nicht

---

<sup>996</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 305 f.

<sup>997</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 296.

<sup>998</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 58 f., vgl. dagegen Hack, Alter, S. 302 f.

<sup>999</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 157.

<sup>1000</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 9 f.

das Talionsprinzip hinter dem Urteil stand.<sup>1001</sup> Auch hier ist also eine besondere Verbindung zwischen der Krone und der Blendungsstrafe erkennbar. Sollte die europäische Blendungsstrafe tatsächlich genuin byzantinisch sein, so wäre ein indirekter Transfer, beispielsweise aus dem oströmischen Südspanien über westgotische Transmission in den Bereich der fränkischen Jurisdiktion und das weitere Zentraleuropa, zumindest im Bereich des Möglichen, sofern Begnadigungen von Hinrichtung zu Blendung bereits vor der Kodifizierung im 7. Jahrhundert auf der iberischen Halbinsel praktiziert wurden.

Auch bei den Bajuwaren hatten funktionstüchtige Augen einen besonderen Bezug zum Herrscher. So musste beispielsweise ein bayerischer Herzog Gericht halten können, aber auch in der Lage sein, das Heer zu begleiten und seine Waffen führen können, zudem ein Pferd besteigen, sowie hören und sehen können. War er nicht in der Lage, diese grundlegenden Pflichten zu erfüllen, so stand es seinen Söhnen zu, ihn zu stürzen.<sup>1002</sup> Auch am anderen Ende der bajuwarischen Gesellschaft hatte die Sehkraft eine besondere Bedeutung: Sklaven unter bajuwarischer Jurisdiktion mussten bei Brandstiftung in Sakralbauten die Blendung fürchten.<sup>1003</sup>

Speziell die Verstümmelung des Gesichts hatte bereits bei den Germanen augenscheinlich einen besonderen Stellenwert, wie Schaab anmerkt. Er untermauert seine These mit dem Argument, dass bei derartigen Verstümmelungen im

---

<sup>1001</sup> *Horum omnium scelerum vel unius ex his quisque reus inventus, et si nulla mortis ultione plecatur, aut effusionem perferat oculorum.* Lex Visigothorum, ed. Karl Zeumer, cap. II, 1, 8 (S. 54 f.); vgl. auch Bühner-Thierry, Blinding, S. 78.

<sup>1002</sup> *Si quis filius ducis tam superbus vel stultus fuerit, ut patrem suum dehonoreare voluerit per consilium malignorum vel per fortiam et regnum eius auferre ab eo, dum adhuc pater eius potest iudicio contendere, in exercitu ambulare, populum iudicare, equum viriliter ascendere, arma sua vivaciter baiulare; non est surdus nec cecus, in omnibus iussionem regis potest implere: Sciat se ille filius contra legem fecisse et de hereditate patris sui esse deiectum et nihil amplius ad eum pertinere de facultatibus patris sui, et hoc in potestate regis vel patris sui erit, ut exiliet eum si vult. Nihil aliud habeat in potestatem nisi quod per misericordia rex vel pater eius dare ei voluerint.* Lex Baiuvariorum, ed. E. v. Schwind, cap. II,9 (S. 302); vgl. auch Schaab, Blendung, S. 155.

<sup>1003</sup> Vgl. Punkt 3.1.1.

germanischen Recht oft die volle Mannbuße fällig wurde, also analog zu einem tatsächlichen Tötungsdelikt.<sup>1004</sup>

Generell bemerkt Schaab, dass politisch motivierte Blendungen im Westen tendenziell in frühen Phasen der jeweiligen Landesgeschichte stattfanden.<sup>1005</sup>

Möglicherweise ist dies als eine Art erste Abmilderung des Strafrechts zu werten, bevor auch die Blendung in einem nächsten Schritt der Rechtsentwicklung als zu grausam empfunden wurde. Eine Ausnahme könnten Schaab zufolge jedoch die Langobarden Unteritaliens darstellen, welche sich der Blendungsstrafe relativ lange bedienten, nämlich bis in das 11. Jahrhundert hinein;<sup>1006</sup> doch auch danach ist diese Bestrafungsform dort noch nachweisbar: Für das Jahr 1246 ist eine Blendung aufständischer unteritalienischer Adeliger durch Friedrich II. belegt – explizit an den körperlichen Augen, wie aus einem Brief des Magisters Terrisius an Graf Raimund von Toulouse hervorgeht.<sup>1007</sup> Es handelte sich also um eine Spezialstrafe für Verrat an der Krone.<sup>1008</sup>

### 3.1.5. Fazit

Verallgemeinert war die Blendung im zeitgenössischen Rechtsverständnis zunächst eine Spezialstrafe durch den christlichen Monarchen als höchster weltlicher Instanz für versuchte beziehungsweise vollendete Insubordination gegenüber seiner Autorität.<sup>1009</sup> Die ältere rechtshistorische Forschung kommt bereits zum Schluss, dass die Blendung unter den Verstümmelungen eine Spezialstrafe für Verbrechen gegen den Herrscher war und auch als abgemilderte Todesstrafe zu verstehen war.<sup>1010</sup> In den untersuchten Strafwundern fanden sich analog dazu auch Beispiele

---

<sup>1004</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 158. — Chilperich stellte in diesem Zusammenhang eine Ausnahme dar: Er setzte eine Buße fest, die unterhalb der vollen Mannbuße lag, vgl. Punkt 3.1.3.

<sup>1005</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 131 f.

<sup>1006</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 116.

<sup>1007</sup> *Primo itaque corporeis oculis obcaecatis, quos Dyabolus in cordibus exc[a]jearat.* Acta Imperii inedita I, Regestenr. 725 (S. 571); vgl. auch Schaab, Blendung, S. 127.

<sup>1008</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 129.

<sup>1009</sup> Vgl. Bühner-Thierry, Blinding, S. 91.

<sup>1010</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 6 f.; vgl. auch: Georg Witz, Verfassungsgeschichte, Hamburg 1922.

von Christen, die sich von der Rechtgläubigkeit abgewandt hatten und dafür von Gott als höchster religiöser Instanz direkt mit Blindheit gestraft wurden.<sup>1011</sup>

Abstrahiert betrachtet wurde Sehkraft auch als Ausdruck des Wohlwollens einer höheren Instanz gedeutet – und war damit im Umkehrschluss durch Insubordination grundsätzlich auch verwirkbar.

Die Blendung hat damit nach bisherigem Forschungsstand eine sehr spezielle Bedeutung. Sie fügte sich in einen größeren Kontext von Verstümmelungspraktiken ein, die zwar so nicht unbedingt rechtskulturelles Erbe des untergegangenen römischen Reiches darstellten, aber im Westen, wohl auch aufgrund des zeitgenössischen oströmisch-byzantinischen Beispiels ab dem 8. Jahrhundert, als adäquate Bestrafungsform für bestimmte Vergehen betrachtet wurden.

Schaab zeigt anhand verschiedener Fälle auf, dass der lateinische Westen seit dem frühen Mittelalter die latent bereits bekannte Blendungsstrafe als Ersatz für eine mit christlichen Grundsätzen nicht vereinbare Todesstrafe „entdeckt“ hat. Da Blinde regelmäßig nur ein hilfloses, unmündiges Leben führen konnten und für leitende Funktionen in der Gesellschaft disqualifiziert waren, konnte mittels der Blendung speziell die Einhaltung des Tötungsverbotes der Bibel und christliche Gnade allgemein nach außen – gewissermaßen als wohlwollende Hofberichterstattung – kommuniziert werden. Doch darüber hinaus konnte der Geblendete auch nach seiner Bestrafung weiter gedemütigt und entwürdigt werden, beispielsweise in Schandprozessionen oder durch öffentlich inszenierten Entzug früherer Würden. Hack schließt nicht aus, dass die Blendung Ludwigs des Blinden im Jahr 905 ebenfalls eine Art abgemilderte Todesstrafe gewesen sein könnte.<sup>1012</sup> Möglicherweise diene die Blendung auch dazu, dem so bestraften Delinquenten die Genugtuung zu nehmen, den angegriffenen Herrscher mit eigenen Augen sterben zu sehen.<sup>1013</sup>

---

<sup>1011</sup> Vgl. Punkt 2.7.1.3. und Punkt 2.11.1.

<sup>1012</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 300.

<sup>1013</sup> Vgl. Bühner-Thierry, Blinding, S. 78.

Schaab deutet die Blendung als Zerstörung der Persönlichkeit, da ein Blinder nicht zum Diener Gottes oder zur Herrschaft über Menschen geeignet ist.<sup>1014</sup>

Möglicherweise ist schlicht diese – oft präventive – Disqualifikation im weitesten Sinne die Antwort auf Schaabs Schlüsselfrage nach der inneren Motivation, welche zum gezielten Verhängen der Blendungsstrafe anstelle anderer Sanktionen, insbesondere der für manche Personenkreise nicht anwendbaren Todesstrafe, führte.<sup>1015</sup> So konnten, sowohl im Westen als auch im Osten der christlichen Welt, politische Gegner ausgeschaltet werden.<sup>1016</sup> Die Tatsache, dass dies oft innerhalb der eigenen Herrscherfamilie aus dynastischen Gründen geschah, trug sicherlich dazu bei, dass ein Gesetz wie die *Divisio regnorum* überhaupt erst notwendig wurde.

Eine bereits bestehende Blindheit wurde also wohl allgemein als Hinderungsgrund für die Einsetzung in ein verantwortungsvolles Amt betrachtet. Da in Byzanz neben der Blendung auch andere Gesichtsverstümmelungen wie die Rhinokopia (das Abschneiden der Nase) verbreitet waren und auch aus slawischen Kulturen gleichartige Praktiken überliefert sind, geht Schaab von einem allgemeinen Phänomen aus.<sup>1017</sup> Speziell zur slawischen Kultur sei auf das Beispiel Kaiser Konrads II. verwiesen, der 1036 Slawen (Liutitzen) blenden ließ, die zuvor einen hölzernen Christus am Kreuz auf gleiche Weise geschändet hatten. Nach Schaab war dies der Präzedenzfall des Talionsgedankens nördlich der Alpen, vor allem jedoch ein Indiz dafür, dass sowohl Kaiser Konrad als auch die Liutitzen in der „Blendung“ einer hölzernen Kultfigur mehr sahen, als eine bloße Sachbeschädigung.<sup>1018</sup> Hack verweist darauf, dass auch im 19. Jahrhundert Blindheit noch ein Herrschaftshindernis darstellte.<sup>1019</sup>

---

<sup>1014</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 160.

<sup>1015</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 130. — In der Hagiographie wurde hingegen selten auf den Topos des präventiven Strafwunders zurückgegriffen, vgl. Punkt 12.3 bzw. 12.5. — Zu Personen, die nicht zum Tode verurteilt werden konnten vgl. Schaab, Blendung, S. 165.

<sup>1016</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 305.

<sup>1017</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 158.

<sup>1018</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 83.

<sup>1019</sup> Vgl. Hack, Alter, S. 308.

Schaab zieht das Fazit, dass der Geblendete rechtlich gesehen ein „lebendiger Toter“ in allen von ihm untersuchten Kulturen war.<sup>1020</sup> Diese Ansicht fand auch sprachlich ihren Niederschlag: Das Verbum *crepere* hat im Mittellateinischen die intransitive Bedeutung „plötzlich sterben“ und die transitive Spezialbedeutung „jemandem die Augen auskratzen“. <sup>1021</sup> Das bildhafte Herausreißen aus dem Leben und das gewaltsame Nehmen der Sehkraft wurden also als gleichwertig angesehen.

Blindheit war also die für die Umwelt wahrnehmbare Hilflosigkeit und gleichzeitig hilflose Wahrnehmung der Umwelt durch den Blinden. Der Blinde konnte weder selbstbestimmt leben, noch konnte er für andere Verantwortung übernehmen. Diese Auswirkungen waren wohl der eigentliche Zweck der Blendung. Sie stellte eine extreme Form der Fremdbestimmung dar, sowohl im Moment der Blendung, also auch fortwirkend für das restliche Leben in Blindheit. Der Geblendete war somit gezeichnet als jemand, der auf Veranlassung anderer dauerhaft nicht mehr zu einem selbstbestimmten, geschweige denn zu einem verantwortungsvollen Leben fähig war. In einer von visuellen Eindrücken geprägten Kultur war der Geblendete damit für Deutungshoheit oder Herrschaft, also jede Art von Führungsrolle, grundsätzlich disqualifiziert.

Die Sehkraft kennzeichnete also Menschen, die sich in gottgewollte Hierarchien politischer beziehungsweise klerikaler Natur einfügten. Der Blinde stand diesem System als gebrandmarkter Ausgestoßener gegenüber.

Möglicherweise erlangte die ohnehin bereits zuvor mit kultureller Symbolik aufgeladene Sehkraft beziehungsweise Blindheit als ihr Gegenteil gerade auch durch die Konkurrenz um Deutungshoheit zwischen Christentum und Judentum sowie zwischen verschiedenen christlichen Fraktionen untereinander diese spezielle Bedeutung – zunächst in der Religion selbst, aber auch in den Monarchien des Untersuchungsgebietes. Die Idee, Sehkraft als Wohlwollen einer übernatürlichen Macht zu interpretieren, geht wohl auf die vorchristliche Zeit zurück, wie beispielsweise germanische Heilsvorstellungen vermuten lassen; aber im Christentum entwickelte diese Allegorie eine neue Qualität als kulturelle und

---

<sup>1020</sup> Vgl. Schaab, Blendung, S. 159.

<sup>1021</sup> Vgl. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* I, S. 369 f.

politische Größe, die ihrerseits natürlich wieder Rückwirkungen auf die Augentopik hatte, wie die genannten Mirakel zeigen.

### 3.2. Charakteristika der Augentopik bei Gregor von Tours

Bezüglich der untersuchten Wunderkataloge zu einzelnen Thaumaturgen fielen aufgrund des speziellen Blickwinkels der vorliegenden Arbeit einige quantitative und qualitative Besonderheiten auf.

Die Epidauros Wunder berichten zwar von zahlreichen Augenkranken, jedoch von keiner einzigen Augenentzündung. Der relative Anteil der Augenmirakel ist in den Martinsmirakeln wesentlich höher als in den Julians- oder den Andreas Wundern des Turoner Bischofs.<sup>1022</sup> Weiterhin erscheint keines der spektakulären Augen Wunder der Martinsmirakel im dortigen ersten Buch, während andere Mirakelarten bezüglich ihrer beeindruckenden Aussenwirkung tendenziell umgekehrt über die Bücher der Martins Wunder verteilt sind. Daneben ist die Häufung von Augenmirakeln an den Martinsfesten des Jahres 590 festzuhalten, in welchem Bischof Gregor die neue Martinskirche zu Tours vollenden ließ. Diese Kathedrale kann zweifellos als das architektonische Lebenswerk Gregors betrachtet werden. Die Bauzeit nahm sicher einen Großteil seiner Amtszeit auf der Turoner Kathedra ein und die Großbaustelle involvierte die Bevölkerung auf Jahrzehnte. Das fertige Gotteshaus prägte das Bild der Stadt nachhaltig und wurde sicherlich – neben seinem historiographischen und hagiographischen Œuvre – als große und bleibende Errungenschaft Bischof Gregors angesehen. Gerade für das Einweihungsjahr 590 derart viele Augen Wunder des Heiligen Martin zu nennen zeigt einerseits die bewusste Verknüpfung von Architektur und Hagiographie als ineinandergreifende Instrumente der Kultpropaganda, andererseits die herausragende Bedeutung speziell dieser Mirakel für Gregor von Tours. Augenleiden und deren wundersame Heilung hatten für ihn augenscheinlich einen qualitativ weitaus höheren Stellenwert als beispielsweise die Heilung von Tauben oder Lahmen – anderenfalls hätte er sie nicht an dieser kritischen Stelle so bewusst platziert.

Mit insgesamt vier betroffenen Personen ist die unmittelbare teuflische Blendung in den Wundern des Apostels Andreas bei Gregor von Tours am stärksten repräsentiert; vielleicht ist dieses Detail ein weiterer Hinweis für die Forschungsdebatte, ob der

---

<sup>1022</sup> Das Verhältnis der *capitula* mit Augen Wundern zu allen *capitula* zum jeweiligen Heiligen, die in den verwendeten Editionen überliefert sind, prozentual ausgedrückt: Martin 20%, Andreas 12,5%, Julian 10%.



Turoner Bischof tatsächlich der Autor, oder lediglich ein Bearbeiter dieser Apostelmirakel war; auch der bei dem Turoner Hagiographen sonst nicht nachweisbare Topos der *oculi eruti* mag hierfür von Bedeutung sein.

Andere Topoi wie der aktive Blick oder natürlich-stetige Veränderungsprozesse des Augenlichts finden sich bei Gregor von Tours nicht. Mögliche Deutungsansätze wären, dass dem Turoner Hagiographen der aktive Blick den Fokus seiner späteren Leser vielleicht zu sehr auf den Thaumaturgen und zuwenig auf Gott als eigentlichen Wunderwirker gerichtet hätte und statische Gesundheitszustände dem schon von Delehaye beschriebenen Trend zur Simplifizierung hagiographischer Geschichten eher gerecht wurden.

Erstaunliche Parallelen zu den ausgewählten Vergleichsquellen erforderten für die Untersuchung die Einführung des Terminus „Paläotyp“, um mutmaßliche Vorläufer hagiographischer Muster korrekt benennen zu können. Bereits diese wenigen Blicke über den Tellerrand der frühmittelalterlichen lateinischen Hagiographie hinaus brachten verblüffende Kontinuitäten über Kulturen hinweg zum Vorschein und erwecken die Hoffnung, dass künftige Forschungen weitere Spuren hagiographischer Topoi zu anderen Religionen aufzudecken vermögen.

Allgemein bei Gregor von Tours fiel die durchgängig ausführliche Beschreibung der Verfehlungen augenkranker Kleriker, insbesondere solcher, die häretischen Lehren anhängen, im Vergleich zu Laien auf. Die grundsätzliche Dreiteilung der Augenleiden in Blindheit, Trübseligkeit und grauen Star und deren jeweilige Deutung sind Gemeinsamkeiten in den hagiographischen Texten der Namensvettern Gregor von Tours und Gregor dem Großen. Die zeitgenössische Medizin differenzierte bereits deutlich mehr Augenleiden. Hier mag die Sicht der beiden namensgleichen Hagiographen als Kleriker ohne medizinisches Hintergrundwissen sicher eine gewisse Rolle spielen, die traditionelle Makel-Deutung des Alten Testaments ist hierfür jedoch wohl als der eigentliche Grund anzusehen. Ein wesentlicher Unterschied zu Papst Gregor ist aber die ausnahmslos feindselige Haltung des Turoner Hagiographen gegenüber der Medizin, die in dieser Form bei Papst Gregor nicht zu beobachten ist. Umso auffälliger ist dabei die mehrmalige Verwendung eines sehr medizinisch geprägten Vokabulars, die angesichts dieser Rolle von Augenmedizinern im Œuvre Gregors von Tours befremdlich wirkt. Es scheint fast, der Bischof von Tours hegte

einen persönlichen Groll gegen einen – vielleicht sogar mehrere – Mediziner in seinem Umfeld, den er in seinen Werken verarbeitete. Zusammenhänge mit seiner persönlichen, in seinem Œuvre fragmentarisch beschriebenen, Leidensgeschichte herzustellen, wäre aber wohl rein spekulativ – und mangels anderer Quellen auch unmöglich.

In der Regel beschreibt Gregor von Tours eine kausal-lineare Rechtfertigung für die Augenmirakel in seinen Werken, die bei Heilungswundern – rein äußerlich betrachtet – auf Nähe zu einem Heiligen oder einem Kultobjekt und einem Ritus basieren. Zudem beschreibt Gregor oft eine dem Ritus vorangegangene innere Umkehr eines Sünders. Im Falle des Strafwunders liegt analog grundsätzlich eine vollzogene Verfehlung zugrunde.

Quantitativ ergibt sich für das Gesamtwerk des gallorömischen Bischofs eine klare absteigende Hierarchie vom reinen Heilungsmirakel über das Erziehungswunder zur endgültigen Strafbblendung.

Dualität und Antithese erscheinen in verschiedensten Facetten wie gut und böse, Sünde und Strafe, Umkehr und Belohnung immer wieder als grundlegendes Motiv bei Gregor von Tours.

Insbesondere bei Erziehungsmirakeln wird ein regelrechter Zyklus sichtbar, der mit der Versündigung eines Protagonisten mit gesundem Augenlicht einsetzt und sich im Verlust der Sehkraft als spiegelnde Strafe für die Blindheit gegenüber Gott fortsetzt. In einen kritischen Wendepunkt, gekennzeichnet von Reue und Umkehr, erfährt das Erziehungsmirakel seine Schlüsselszene. Schließlich erfolgt mit der Heilung der körperlichen Sehkraft, welche – gleich einer spiegelnden Belohnung – die zuvor gezeigte erneute Zuwendung des Protagonisten hin zu Gott und Öffnung seiner *oculi cordis* nun auch nach außen manifestiert.<sup>1023</sup> Auch der von Gott bereits gebrandmarkte Sünder erhält so in Gregors Texten eine Perspektive zur Resozialisierung, zur Wiederaufnahme in die Gemeinschaft Gottes. Bemerkenswert in diesem Kontext ist, dass die Taufe – als Inbegriff der Befreiung von Sünde – bei Gregor von Tours im Rahmen eines Augenwunders nicht nachweisbar ist.

---

<sup>1023</sup> Auch van Dam merkt an, dass bei Gregor von Tours das tatsächliche Verhalten der Menschen eine entscheidende Rolle spielt, vgl. van Dam, *Glory of the Martyrs*, S. 13.

Für den Kleriker Gregor gibt es natürlich nur eine richtige Form des Glaubens, das Christentum, so wie es der Papst in Rom verkündet. Nur wer zu diesem Glauben steht, frei von Häresie und heidnischen Ansichten ist, der sieht Gott mit den Herzensaugen. Die glaubensabhängige Funktion dieser Herzensaugen ist bei Gregor oftmals mit der Funktion der körperlichen Augen verbunden. Wenn der Turoner Bischof dies nicht schon explizit in seinen Mirakelbeschreibungen nennt, so ist diese innere Logik zwischen den Zeilen zu erschließen.

Stellvertretendes Wirken manifestiert sich in Form von Eltern-Kind-Beziehungen auf der Empfängerseite der Mirakel ebenso wie der Heilige als Fürbitter vor Gott auf der Geberseite der Wunder als Entsprechung. Ein Sklave, der für die Ausführung einer frevelhaften Weisung seines Herrn direkt selbst bestraft wird, zeigt die Grenzen des Stellvertreterprinzips in der Vorstellungswelt Gregors an. Viele Metaphern, die das Judentum, den Arianismus oder die Sünde mit Finsternis oder Augenleiden in Verbindung bringen, verdeutlichen diesen Aspekt der Vorstellungswelt eines gallorömischen Hagiographen im ausgehenden 6. Jahrhundert.

Wer durch Gott so stigmatisiert war, war für andere als gottesfern erkennbar. Zu rein faktischen Einschränkungen im gesellschaftlichen Leben konnte so möglicherweise eine gewisse Form der Ächtung treten – zumindest nach Vorstellung Gregors.

Gerade das ausführlich dargestellte Prinzip der zeitlichen Linearität wird durch die wenigen Gegenbeispiele gestürzter Linearität keineswegs verwässert, als viel mehr noch verstärkt. Dem Leser wird so verdeutlicht, dass Gott zwar allwissend ist, aber dem Menschen seinen freien Willen lässt. Der Sünder kann seine Sünde begehen, Gott greift nur in Ausnahmefällen präventiv ein. Umgekehrt konnten einige Beispiele nachgewiesen werden, in denen Augenranke erst nach ihrer Heilung ein gottgefälligeres Leben gewählt haben. Vielleicht sind diese Abweichungen vom linearen Prinzip auch als ein Versuch Gregors zu deuten, einer allzu großen Erwartungshaltung der Bittsteller entgegenzuwirken und seinen Lesern vielmehr zu kommunizieren: Mirakel lassen sich nicht erzwingen, Gott allein entscheidet über das ob, wann und wie einer Wunderheilung.

Bezüglich der geografischen Dimension hält Gregor von Tours grundsätzlich am zeitgenössischen Schreinwunder fest, erlaubt sich jedoch Ausnahmen zugunsten des zeituntypischen Fernwunders, wenn er Kulte und Kultstätten miteinander

verknüpfen will und greift damit seiner Zeit voraus: Erst im weiteren Verlauf des Mittelalters lösen sich Heiligenkulte allmählich von den Kultstätten.

Bemerkenswert ist die Augentopik des Turoner Bischofs auch in sprachlicher Hinsicht. Dies betrifft nicht nur seine offensichtliche Bedeutungserweiterung des Terminus *caecitas*, sondern auch seine Vielfalt an Metaphern für diesen Themenbereich. Hier werden Denkstrukturen, Deutungsmuster und kulturelle Dimension der Sehkraft besonders deutlich.

Die Augentopik war für den gallorömischen Bischof Gregor von Tours eine propagandistische Waffe gegen Sünde, Häresie sowie die Medizin und gleichzeitig ein besonderes Instrument, um die offizielle christliche Lehre allgemein, insbesondere aber die von ihm präferierten Heiligenkulte intensiv zu fördern, wie die Blindenheilungen anlässlich der Einweihung seines architektonischen Lebenswerkes, der Martinsbasilika zu Tours, eindrucksvoll belegen.

Insgesamt erscheint die Augentopik bei Gregor von Tours eingebettet in ein regelrechtes kulturübergreifendes Kontinuum, das mittels der wenigen hier untersuchten Vergleichsquellen lediglich erahnt werden kann und mit hoher Wahrscheinlichkeit auch für andere Topoi nachweisbar ist.

Auch wenn uns heute manche der Denkstrukturen Gregors in Bezug auf das Sehen und seine Bedeutung fremd geworden sein mögen, so haben sie sicherlich ihren Beitrag zu unserer heutigen „Sicht auf das Sehen“ geleistet und am Entstehen der heutigen Metaphern und Narrative zum Themenkomplex der visuellen Wahrnehmung mitgewirkt. Umgekehrt hilft die sehr fokussierte Auseinandersetzung mit der Materie der visuellen Wahrnehmung im Œuvre eines Autors einer – so nicht mehr existenten – Kultur ungemein, deren Vorstellungswelt besser zu begreifen und neue Interpretationsansätze und Deutungsmuster auf anderen Gebieten zu entwickeln. Wenn die vorliegende Arbeit hierzu einen Beitrag leisten konnte, hat sie ihr Ziel erreicht.

## 4. Verzeichnisse und Indices

### 4.1. Abkürzungs- und Siglenverzeichnis

ahd.	althochdeutsch
[et] al.	[et] alii/aliae/alia
Anm.	Anmerkung
AT	Altes Testament
att.	attisch
Bd./Bde.	Band/Bände
Bearb.	Bearbeiter
cap.	capitulum
cf.	confer
dor.	dorisch
dt.	deutsch
ebd.	ebenda
ed./edd.	edidit/ediderunt
ep.	epistula
Fasz.	Faszikel
GC	[Gregor von Tours,] Liber in gloria confessorum
GM	[Gregor von Tours,] Liber in Gloria martyrum
gr.	griechisch
HF	„Historia Francorum“ = Gregor von Tours, Historiarum libri X
Hg.	Herausgeber
ICD-10	International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 10th Revision (ICD-10)-WHO Version for 2016
lat.	lateinisch
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
lib.	liber
MA	[Gregor von Tours,] Liber de Miraculis beati Andreae Apostoli
mgr.	mittelgriechisch
mhd.	mittelhochdeutsch
mlat.	mittellateinisch

Ndr.	Nachdruck
NT	Neues Testament
o. V.	ohne Verfasser
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
S.	Seite
sc.	scilicet
SISMEL	Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino
Sp.	Spalte
ThLL	Thesaurus Linguae Latinae
transl.	transtulit
u.	und
Übers.	Übersetzer
vgl.	vergleiche
VJ	[Gregor von Tours,] Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris
VM	[Gregor von Tours,] Libri I-IV de virtutibus sancti Martini episcopi
VP	[Gregor von Tours,] Liber vitae patrum
WHO	World Health Organization
Z.	Zeile
z.n.	zitiert nach

## 4.2. Stellenindex

Im Folgenden werden alle zitierten Quellenstellen mit dem zugehörigen Kapitel genannt

Acta Imperii inedita I

Nr. 725: 3.1.4

Agnelli liber pontificalis ecclesiae Ravennatis

Cap. 144: 2.6.1

Annales regni francorum

Ad 798: 2.13.1, 3.1.2

Biblia Sacra (Vulgata)

Act 9, 1 ff.: 2.7.1.1, 2.8.5, 2.8.5, 2.12.2, 3.1.1, 3.1.1

Act 9, 17: 2.7.2.1, 2.10.2

Dtn 15,21: 3.1.1

Dtn 17,1: 3.1.1

Ex 21, 24: 2.7.2.1

Hiob 29,15: 3.1.1

Jer 31,8: 3.1.1

Joh 1, 9: 2.13

Joh 3, 20: 2.13

Joh 8, 12: 2.13

Joh 9, 1 ff.: 2.7.1.4, 2.7.2.2, 2.13.3

Joh 9, 6: 2.10.3

Joh 20, 25: 1.4.1.1, 2.13

2 Kor 11, 14: 2.13.1

Lev 21, 16 ff.: 2.1.2, 2.2.1, 2.3.1, 2.3.3, 2.4.1, 2.5.1, 2.7.1.4, 3.1.1

Lev 22,20: 3.1.1

Lukas 24, 31: 2.6.3

Matt 15, 14: 2.2.3, 2.4.4

Matt 18,9: 2.13

Matt 21, 12-14: 2.7.2.1

Mc 8, 18: 2.8.5

Mc 8, 22-26: 2.1.2, 2.8.4, 2.10.3

Mc 10, 46: 1.4.1.3

Mt 21, 14: 1.1.3

Num 19,2: 3.1.1

2 Sam 5,6-8: 3.1.1

Tob 11, 13-15: 2.4.1

Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ  
Δεκαπόλεως

Cap. 56: 2.1.1, 2.1.2, 2.1.2, 2.2.2, 2.5.2, 2.5.4, 2.8.5, 2.10.2, 2.12.1, 2.12.2, 2.13.2

Canones Apostolorum

Cap. LXXVIII (LXVII): 3.1.1

Decretum Magistri Gratiani I

Dist. LV, cap. 12: 3.1.1

Divisio regnorum

Cap. 18: 3.1.3

Duplex Legationis Edictum

Cap. 16: 3.1.1

Ephraem Aenii historia chronica

cap. Βασίλειος ὁ Βουλγαροκτόνος ἔτη ν΄ : 3.1.2

Gregor der Große



## Epistulae

Lib. I, ep. 25: 2.10.4

Lib. IV, ep. 30: 2.10.4

Lib. XIII, ep. 45: 2.10.4

## Dialogi

Lib. I, cap. 2: 2.6.3

Lib. II, cap. 31: 2.6.2, 2.10.2

Lib. III, cap. 2: 2.10.2

Lib. III, cap. 5: 2.1.1, 2.1.2, 2.2.3, 2.6.1

Lib. III, cap. 29: 1.4.1.2, 2.7.1.1, 2.8.5, 2.8.5, 2.11.1, 2.12.2, 2.13.2

Lib. IV, cap. 7: 1.4.1.1, 2.13.3

Lib. IV, cap. 11: 2.13.3

## Homiliae in Hiezechihalem

Lib. II, cap. 10: 2.5.1

## Regula Pastoralis

Lib. I, cap. XI: 2.2.3, 2.3.3, 2.4.3, 2.5.3, 2.8.6, 3.1.1

## Gregor von Tours

### Historiarum libri X – HF

Lib. I., cap. 48: 2.8.1

Lib. II, Praef.: 1.3.1.4

Lib. II, cap. 3: 2.7.1.3, 2.11.1, 2.13.1

Lib. II, cap. 7: 2.2.2, 2.2.3, 2.7.1.3, 2.13.2

Lib. II, cap. 14: 2.8.1

Lib. II, cap. 7: 2.10.4

Lib. IV, cap. 36: 2.13.2

Lib. V, cap. 6: 1.3.1.3, 1.3.1.3, 1.4.1.1, 1.4.1.3, 2.2.3, 2.4.2, 2.4.4, 2.7.1.3, 2.7.1.3,  
2.7.1.5, 2.8.4, 2.12.1

Lib. V, cap. 48: 2.5.3, 3.1.1

Lib. VI, cap. 36: 2.7.1.1, 2.8.5, 2.8.5

Lib. VI, cap. 40: 1.3.1.2, 2.5.3, 2.5.4, 2.13

Lib. VI, cap. 46: 3.1.3

Lib. VII, cap. 31: 2.5.4, 2.6.3, 2.10.4

Lib. VIII, cap. 1: 2.8.1

Lib. VIII, cap. 2: 2.5.4

Lib. VIII, cap. 20: 2.5.4

Lib. IX, cap. 6: 2.12.3

Lib. IX, cap. 15: 2.6.2, 2.7.1.3, 2.11.1

Lib. X, cap. 31: 2.8.1

Lib. X, cap. 31: 1.3.1.1, 1.3.1.2, 1.3.1.5, 2.8.1

#### Liber in Gloria martyrum – GM

Cap. 5: 1.4.1.1, 2.3.3, 2.7.1.4, 2.8.3, 2.10.4, 2.12.1, 2.12.3

Cap. 14: 2.9.1, 2.10.4

Cap. 37: 2.13

Cap. 41: 2.10.4

Cap. 50: 2.5.4, 2.10.4

Cap. 52: 1.4.1.1

Cap. 58: 2.5.4, 2.7.1.3

Cap. 65: 2.5.4, 2.8.3, 2.12.2

Cap. 72: 2.6.1, 2.10.4

Cap. 80: 2.13

Cap. 89: 2.9.2

Cap. 91: 2.7.1.3, 2.8.3

Cap. 99: 2.7.2.1, 2.13.3

Cap. 103: 1.3.1.3, 2.2.3, 2.8.5

#### Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris – VJ

Cap. 2: 1.4.1.1, 2.1.2

Cap. 10: 2.3.3, 2.7.1.3

Cap. 12: 1.4.1.3

Cap. 18: 2.13

Cap. 22: 2.3.3

Cap. 38: 2.1.1, 2.5.4, 2.5.5, 2.8.1, 2.8.6

Cap. 43: 2.8.2, 2.10.4

Cap. 47: 1.3.1.5, 1.4.1.4, 2.8.1, 2.9.2, 2.12.2

Libri I-IV de virtutibus sancti Martini episcopi – VM

Lib. I, cap. 11: 1.3.1.2

Lib. I, cap. 19: 1.4.1.2, 1.4.1.4, 2.2.3

Lib. I, cap. 29: 2.7.1.1, 2.8.5

Lib. II, cap. 4: 2.8.1

Lib. II, cap. 8: 1.4.1.3, 2.2.3, 2.12.2

Lib. II, cap. 9: 1.4.1.4, 2.8.6, 2.12.1

Lib. II, cap. 13: 1.3.1.3, 2.7.1.2, 2.7.1.4, 2.7.2.1, 2.8.1, 2.8.5, 2.13.3

Lib. II, cap. 15: 2.8.6, 2.13.2

Lib. II, cap. 16: 1.4.1.1

Lib. II, cap. 19: 2.4.2, 2.4.3, 2.4.4

Lib. II, cap. 23: 2.1.1, 2.8.4

Lib. II, cap. 28: 2.2.3, 2.7.1.4, 2.8.3

Lib. II, cap. 29: 2.5.4, 2.5.5

Lib. II, cap. 34: 2.3.3, 2.4.2, 2.5.5, 2.8.3, 2.12.2

Lib. II, cap. 41: 2.1.1, 2.3.2, 2.3.3, 2.4.2, 2.5.2, 2.5.4, 2.6.3, 2.8.3, 3.1.3

Lib. II, cap. 44: 2.9.1

Lib. II, cap. 50: 1.4.1.1, 2.10.2, 2.12.2

Lib. II, cap. 54: 2.8.1, 2.8.4, 2.9.2

Lib. II, cap. 58: 1.4.1.1, 1.4.1.3, 2.7.1.1, 2.12.1

Lib. II, cap. 60: 1.3.1.5, 2.1.1, 2.3.2, 2.3.2

Lib. III, cap. 5: 2.2.3, 2.8.3, 2.9.1

Lib. III, cap. 8: 1.4.1.1

Lib. III, cap. 16: 1.4.1.3, 2.2.3, 2.7.1.4, 2.8.1, 2.10.1, 2.12.2, 2.13.2

Lib. III, cap. 19: 2.8.3, 2.8.6

Lib. III, cap. 20: 2.2.2, 2.2.3, 2.8.4, 2.9.1

Lib. III, cap. 28: 1.4.1.3, 2.2.3, 3.1.3  
 Lib. III, cap. 35: 2.9.1, 2.9.2  
 Lib. III, cap. 38: 2.5.5  
 Lib. III, cap. 39: 1.4.1.4, 2.7.1.3  
 Lib. III, cap. 48: 2.8.3  
 Lib. III, cap. 56: 1.3.1.3, 2.7.1.2, 2.8.1, 2.8.4, 2.12.2  
 Lib. III, cap. 57: 1.3.1.3, 2.2.3, 2.5.2, 2.5.5  
 Lib. III, cap. 58: 2.8.2  
 Lib. IV, cap. 4: 2.2.3, 2.8.1  
 Lib. IV, cap. 5: 2.8.1  
 Lib. IV, cap. 6: 2.8.1  
 Lib. IV, cap. 12: 2.9.2  
 Lib. IV, cap. 17: 2.2.3, 2.5.4, 2.8.1  
 Lib. IV, cap. 18: 2.2.3, 2.8.1  
 Lib. IV, cap. 19: 2.1.1, 2.2.3, 2.2.3, 2.8.1, 2.8.4, 2.9.1  
 Lib. IV, cap. 20: 2.2.3, 2.8.1  
 Lib. IV, cap. 22: 2.8.1  
 Lib. IV, cap. 23: 2.2.3, 2.8.1  
 Lib. IV, cap. 24: 2.2.3, 2.8.1  
 Lib. IV, cap. 38: 2.2.3  
 Lib. IV, cap. 45: 2.7.1.2

#### Liber vitae patrum – VP

Cap. I: 2.9.1  
 Cap. II: 1.3.1.2, 1.4.1.1, 2.8.3, 2.9.1, 2.13.3  
 Cap. III: 1.3.1.2, 2.11.1  
 Cap. V: 2.1.1, 2.7.1.1, 2.10.2  
 Cap. VIII: 1.3.1.2, 1.3.1.3, 1.3.1.5, 1.3.2.3, 1.4, 1.4.1.1, 2.1.1, 2.1.1, 2.9.2, 2.10.4, 2.11.1, 2.11.2, 2.12.3  
 Cap. IX: 1.4.1.1, 2.2.3, 2.9.1, 2.10.2, 2.11.2, 2.13.1  
 Cap. XIV: 2.13  
 Cap. XV: 2.2.2, 2.5.5, 2.10.2, 2.12.2

Cap. XVI: 2.1.1, 2.1.2, 2.2.3, 2.6.1, 2.12.1

Cap. XVII: 1.4.1.1, 2.13

Cap. XIX: 2.2.2, 2.4.4, 2.7.1.4, 2.7.2.1, 2.8.3, 2.8.4, 2.9.2, 2.10.2, 2.10.3

Cap. XX: 1.4.1.1, 2.10.2

#### Liber in gloria confessorum – GC

Cap. 9: 2.9.2, 2.10.4

Cap. 10: 2.10.4

Cap. 11: 2.9.1

Cap. 13: 2.7.1.3

Cap. 25: 2.1.1, 2.1.1, 2.8.1, 2.8.3, 2.9.1

Cap. 34: 1.3.1.3, 2.8.3

Cap. 39: 2.4.1

Cap. 60: 2.8.3, 2.9.1, 2.11.2

Cap. 76: 2.13.3

Cap. 78: 2.7.1.3

Cap. 84: 1.4.1.1

Cap. 88: 2.1.2, 2.7.1.3, 2.7.2.2, 2.8.5, 2.10.4

Cap. 92: 2.13.3

Cap. 94: 2.8.3, 2.9.3

Cap. 99: 2.8.3, 2.9.1

Cap. 100: 2.9.1

Cap. 101: 2.9.1

Cap. 108: 1.4.1.1

#### Liber de Miraculis beati Andreae Apostoli – MA

Cap. 1: 1.3.1.5, 2.2.3, 2.7.2.2, 2.8.3, 2.12.2, 2.13.3, 3.1.3

Cap. 2: 2.2.3, 2.8.6, 2.10.2, 2.13.3

Cap. 3: 2.2.3

Cap. 6: 1.4.1.1, 2.6.3,

Cap. 12: 2.6.3

Cap. 18: 1.3.1.5, 2.6.3, 2.8.5

Cap. 12: 1.3.1.5

Cap. 32: 2.13.3

Cap. 38: 1.3.1.5

Horaz: Satieren

Lib. I, cap. 7: 2.5.1

Jacobus de Voragine, Legenda Aurea

Cap. IV: 2.8.1

Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ

W4: 1.3.1.3, 2.3.1, 2.3.2

W8: 1.3.2.1, 2.11.1

W9: 1.2, 1.3.1.5

W11: 2.2.3, 2.2.3, 2.7.1.4, 2.7.2.1, 2.10.1

W14: 2.7.1.4

W18: 2.1.2, 2.8.4

W20: 2.1.1, 2.10.2

W22: 2.7.1.3, 2.8.3

W32: 2.2.3

Lex Baiwariorum

Cap. I,6: 3.1.1

Cap. II,9: 3.1.4

Lex Visigothorum

Cap. II, 1-8: 3.1.4

Μιχαήλ Ἀπαλειάτος, Ἱστορία

Cap. 21: 2.2.2, 2.7.1.3, 2.13.3, 3.1.2

Μιχαήλ Ψελλος, Ιστορικοί λογοί, επιστολαιο και αλλα ανεκδοτα

Cap. 82: 2.13.3

Paulos von Ägina

Lib. I, cap. Προοίμιον: 1.3.2.3

Lib. III, cap. 22: 1.3.2.3, 2.1.1, 2.1.1, 2.1.2, 2.2.2, 2.3.3, 2.4.2, 2.5.2, 2.5.4

(Ophthalmie), 2.5.4 (Wasser des Bassos), 2.5.4 (Ektopiesmos, Chemosis), 2.5.5, 2.9.1

(Spazierengehen bei Ophthalmie), 2.12.2, 2.12.2 (Hyposphagma), 2.12.2 (Austritt

Flüssigkeit), 3.1.1 (Spazierengehen bei Ophthalmie)

Lib. IV, cap. 21: 2.2.3

Lib.VI, cap. 21: 2.3.1, 2.4.2

Ioannes Tzetzes, Lucia-Passion

Cap. 10: 2.10.3

Cap. 13: 2.8.1

Vita Odiliae Abbatissae Hohenburgensis, ed. W. Levison

Cap. 4: 2.7.1.4

I. Vita S. Lazari auctore Gregorio monacho

Cap. 46: 2.1.2, 2.7.1.3, 2.9.2, 2.10.2, 2.11.1, 2.13.1

Vita sanctae Ottiliae virginis, ed. Pfister

Cap. 2: 2.7.1.4, 2.7.2.2

Cap. 4: 2.10.3

Cap. 12: 2.10.3

Cap. 20: 2.7.1.4

Cap. 22: 2.8.1

Tacitus: Historia

Lib.IV, cap. 81: 2.10.3

Theophanis Chronographia I

A.M. 6289: 2.13.1, 3.1.1



#### 4.3. Literatur

##### 4.3.1. Quellen

**Acta Imperii inedita saeculi XIII et XIV.** Urkunden und Briefe zur Geschichte des Kaiserreichs und des Königreichs Sizilien in 2 Bänden 1: In den Jahren 1198 bis 1273, ed. E. Winkelmann, Innsbruck 1880.

[**Agnelli liber pontificalis ecclesiae Ravennatis**] Agnelli qui et Andreas liber pontificalis ecclesiae Ravennatis, ed. O. Holder-Egger, MGH SS rer Lang I, Hannover 1878.

**Annales regni Francorum** inde ab A. 741. Usque ad A. 829. Qui dicuntur Annales Laurissensis Maiores et Einhardi, ed. Fridericus Kurze [zuerst G. H. Pertz]. Hannover 1895.

**Biblia Sacra.** Iuxta Vulgatam Versionem. Tomus I: Genesis-Psalmi, ed. R. Weber. Stuttgart <sup>2</sup>1975.

**Biblia Sacra.** Iuxta Vulgatam Versionem. Tomus II: Proverbia-Apocalypsis, Appendix, ed. R. Weber. Stuttgart <sup>2</sup>1975.

[**Βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως**] Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites, ed. Georgios Makris, transl. Michael Chronz. Byzantinisches Archiv 17. Stuttgart und Leipzig 1997.

[**Canones Apostolorum**] Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones, ed. Friedrich Lauchert Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften XII. Freiburg i. B. und Leipzig 1896.

[**Decretum Magistri Gratiani I**] Corpus Iuris Canonici, edd. Aemilii Ludouici Richteri, Aemilius Friedberg. Pars Prior. Decretum Magistri Gratiani. Leipzig 1879.

**Divisio regnorum**, ed. A. Boretius, MGH Legum Sectio II. Capitularia regum Francorum. Tomus I, Nr. 45, S. 126-130. Hannover 1883.

**Duplex Legationis Edictum**, ed. A. Boretius, MGH Legum Sectio II. Capitularia regum Francorum. Tomus I, IV. Karoli Magni Capitularia Nr. 23, S. 62-64. Hannover 1883.

**Ephraem Aenii historia chronica**, ed. O. Lampsides. Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Consilio Societatis Internationalis Studiis Byzantinis Provehendis Destinatae Editum, Series Atheniensis 27. Athen 1990.

**[Gregor der Große, Epistulae, lib. I und lib. IV]** Gregorii I Papae Registrum epistolarum. Tomus I. Libri I-VII, edd. P. Ewald, L. M. Hartmann, MGH Epp. 1, Berlin 1891.

**[Gregor der Große, Epistulae, lib. XIII]** Gregorii I Papae Registrum epistolarum. Tomus II. Libri VIII-XIV cum Indicibus et Praefatione, edd. P. Ewald, L. M. Hartmann, MGH Epp. 2, Berlin 1899.

**[Gregor der Große, Dialogi] Gregorii Magni Dialogi** Libri IV, ed. Umberto Moricca. Fonti per la Storia d'Italia 57. Pubblicate dall' Instituto Storico Italiano. Scrittori Seculo VI. Rom 1924.

**[Gregorii Magni Dialogi]** Joseph Funk (Übers.), Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen vier Bücher Dialoge. Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen ausgewählte Schriften Bd. 2; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 3. Kempten; München 1933.

**[Gregor der Große, Homiliae in Hiezechihalem]** Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechihalem Prophetam, ed. Marcus Adriaen. Corpus Christianorum. Series Latina CXLII. Turnhout 1971.

**[Gregor der Große, Regula Pastoralis; Gregorii Magni Regula Pastoralis]** Grégoire le Grand, Règle pastorale I, ed. Floribert Rommel, transl. Charles Morel. Sources chretiennes 381. Paris 1992.

**[Gregor von Tours, de cursu stellarum]** Gregorii episcopi Turonensis de cursu stellarum ratio qualiter ad officium implendum debeat observari, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 404-422.

**[Gregor von Tours, Historiarum libri X; HF]** Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri X, edd. Bruno Krusch/Wilhelm Levison, MGH SS rer Merov I, 1. Hannover 1937-1951.

**[Gregor von Tours, Historiarum libri X; Giesebrecht, HF deutsch]** Bischof Gregorius von Tours, transl. Wilhelm von Giesebrecht, Siegmund Hellmann: Zehn Bücher fränkischer Geschichte I. Buch 1-4. Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 8. Leipzig <sup>4</sup>1911.

[**Gregor von Tours, Liber in Gloria martyrum; GM**] Gregorii episcopi Turonensis libri octo Miraculorum, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 1-111.

[**Gregor von Tours, Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris; VJ**] Gregorii episcopi Turonensis libri octo Miraculorum, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 112-134.

[**Gregor von Tours, Libri I-IV de virtutibus sancti Martini episcopi; VM**] Gregorii episcopi Turonensis libri octo Miraculorum, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 134-211.

[**Gregor von Tours, Liber vitae patrum; VP**] Gregorii episcopi Turonensis libri octo Miraculorum, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 211-294.

[**Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum; GC**] Gregorii episcopi Turonensis libri octo Miraculorum, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 294-370.

[**Gregor von Tours, Liber de Miraculis beati Andreae Apostoli; MA**] Georgii Florentii Gregorii episcopi Turonensis liber de Miraculis beati Andreae Apostoli, ed. Max Bonnet, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 371-396.

[**Gregor von Tours, Siebenschläfer-Legende**] Passio sanctorum septem dormientium apud Ephesum translata in Latinum per Gregorium episcopum Turonicum, ed. Bruno Krusch, MGH SS rer Merov I, 2. Hannover 1969 (zuerst 1885), S. 397-403.

[**Gregor von Tours, GC, englisch**] Raymond van Dam (Übers.): Glory of the Confessors. Translated Texts for Historians. Latin Series IV. Liverpool 1988.

**Gregory of Tours**; Raymond van Dam (Übers.): Glory of the Martyrs. Translated Texts for Historians. Latin Series III. Liverpool 1988.

**Gregory of Tours**; Edward James (Übers.): Life of the Fathers. Translated Texts for Historians. Latin Series I. Liverpool 1986.

[**Horaz, Satiren**] Q. Horatii Flacci Sermones et Epistulas. Latine et Germanice, ed. et praef. R. Helm. Die Bibliothek der Alten Welt. Römische Reihe. Zürich 1962.

[**Jakobus de Voragine, Legenda Aurea**] Jacobi a Voragine Legenda Aurea. Vulgo Historia Lombardica Dicta. Ad optimum Librorum Fidem, ed. Th. Graesse. Dresden 1890 (Nachdruck Osnabrück 1965).

**Ἱάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ** [Asklepios-Wunder Epidauros], ed. Rudolf Herzog. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion. Philologus Supplementband XXII, III. Leipzig 1931.

[**Ioannes Tzetzes, Lucia-Passion**] Ioannis Tzetzis Hypomnema et S. Methodii patriarchae Canon in S. Luciam, ed. G. Sola, in: Roma e l'oriente vol. 15 (1918), S. 48-53; vol. 16 (1918), S. 106-115; vol. 17 (1919), S. 90-105 [BHG 996].

**Lex Baiwariorum**, ed. E. v. Schwind, MGH LL 5, 2. Hannover 1926.

**Lex Visigothorum**, ed. Karl Zeumer, MGH LL 1. Hannover und Leipzig 1902.

[**Μιχαήλ Ἀτταλειάτος, Ἱστορία**] Ἱστορία ἐκτεθεῖσα παρὰ Μιχαήλ προέδρου κριτοῦ ἐπὶ τοῦ ἵπποδρόμου καὶ τοῦ βήλου τοῦ Ἀτταλειάτου. Michael Attaleiates. The History, edd. Anthony Kaldellis, Dimitris Krallis. Cambridge et al. 2012 (Dumbarton Oaks Medieval Library 16).

**Μιχαήλ Ψελλος, Ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαὶ καὶ ἄλλα ἀνεκδοτά**, ed. Constantinus N. Sathas (Historikoi logoi, epistolai kai alla anekdota), Μεσαιωνικῆς Βιβλιοθηκῆς Τομος Πεμπτος (Bibliotheca Graeca Medii Aevi Band V). Venedig und Paris 1876 (Nachdruck Hildesheim und New York 1972).

[**Paulos von Ägina**] **Paulus Aegineta**. Pars Prior. Libri I-IV, ed. I.L. Heiberg. Corpus Medicorum Graecorum. IX 1. Leipzig und Berlin 1921.

[**Paulos von Ägina**] **Paulus Aegineta**. Pars Altera. Libri V-VII, ed. I.L. Heiberg. Corpus Medicorum Graecorum. IX 2. Leipzig und Berlin 1924.

**Paulos von Ägina** des besten Arztes sieben Bücher, transl. I. Berendes. Leiden 1914.

**Prokop**: Anekdota. Geheimgeschichte des Kaiserhofs von Byzanz, transl. Otto Veh et al. Düsseldorf 2005.

**Vita Odiliae Abbatisae Hohenburgensis**, ed. W. Levison, MGH SS rer. Merov 6, S. 24-50. Hannover und Leipzig 1913.

I. **Vita S. Lazari auctore Gregorio monacho**. E codice Athonensi, Lavra I. 127, ed. Hippolyte Delehaye, Acta Sanctorum Novembris tomus III. Brüssel 1910. S. 508-88. [BHG 979]

[**Vita sanctae Ottiliae virginis**] La Vie de sainte Odile, ed. M. Chrétien Pfister, in: Carolus de Smedt et al. (Hg.): Analecta Bollandiana. Tomus XIII. Brüssel 1894. S. 5-32.

**Walahfrid Strabo, De Imagine tetrici**, ed. E. Dümmler, MGH Poetae II, Berlin 1884, S. 370-379.

**[Tacitus, Historia]** P. Cornelius Tacitus: *Historia*, ed. et transl. Joseph Borst et al. Mannheim <sup>7</sup>2010.

**[Theophanes, Chronica]** The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and near Eastern History AD 284-813, transl. Cyril Mango, Roger Scott, Geoffrey Greatrex. Oxford 1997.

**[Theophanis Chronographia]** Theophanis Chronographia, ed. Carl de Boor. Vol. I. Textum graecum continens. Leipzig 1883. Ndr. Hildesheim 1963.

#### 4.3.2. Sekundärliteratur

Carl Albrecht **Bernoulli**: Die Heiligen der Merowinger. Georg Olms Verlag, Tübingen 1900. Ndr. Hildesheim 1981.

Peter **Bexte**: Blendung – Figuren der Blindheit in Kunst und Wahrnehmungstheorie. Kassel 1996.

Anthony R. **Birley**: A Case of Eye Disease (Lippitudo) on the Roman Frontier in Britain, in: Documenta ophthalmologica (International Society for Clinical Electrophysiology of Vision) 81 (1992), S. 111-119.

Alfred Max **Bonnet**: Le latin de Grégoire de Tours. Paris 1890. Ndr. Hildesheim 1968.

Adolf **Brenneke**; Wolfgang Leesch (Bearb.): Archivkunde. Band 1: Ein Beitrag zur Theorie und Geschichte des europäischen Archivwesens. Leipzig 1953. Ndr. München et al. 1988.

Geneviève **Bührer-Thierry**: „Just Anger“ or „Vengeful Anger“? The Punishment of Blinding in the Early Medieval West, in: Barbara H. Rosenwein (Hg.): Anger's Past. The social Uses of an Emotion in the Middle Ages. Ithaca 1998, S. 75-91.

Heinrich **Brunner**; Claudius Freiherr **von Schwerin** (Bearb.): Deutsche Rechtsgeschichte II. (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft, zweite Abteilung, erster Teil.) Berlin <sup>2</sup>1928. Ndr. Darmstadt 1958.

Owen **Chadwick**: Gregory of Tours and Gregory the Great, in: The Journal of Theological Studies 50 (1949), S. 38-49.

Roger **Collins**: Gregory of Tours. Glory of the Confessors. Translated by Raymond van Dam. Book Review, in: Journal of ecclesiastical history 41 (1990), S. 333.

Roger **Collins**: Gregory of Tours. Life of the Fathers. Translated by Edward James. Book Review, in: Journal of ecclesiastical history 37 (1986), S. 146 f.

John H. **Corbett**: Praesentium signorum munera: The Cult of Saints in the World of Gregory of Tours, in: Florilegium 5 (1983), S. 44-61.

Raymond **van Dam**: Images of Saint Martin in Late Roman and Early Merovingian Gaul, in: Viator. Medieval and Renaissance Studies 19 (1988), S. 1-27.

Raymond **van Dam**: Saints and their miracles in late antique Gaul. Princeton 1993.

Hippolyte **Delehaye**: De Sancto Lazaro. Monacho in Monte Galesio. Commentarius Praevius, in: Acta Sanctorum Novembris, tomus III. Brüssel 1910. S. 502-508.

Hippolyte **Delehaye**: Die hagiographischen Legenden. Kempten et al. 1907.

Hippolyte **Delehaye**, Richard J. Schoeck: The Legends of the Saints. An Introduction to Hagiography, transl. V. M. Crawford. The Westminster Library. A Series of Manuals for catholic Priests and Students, edd. Bernard Ward, Herbert Thurston. London et al. 1907.

Jennifer Vanessa **Dobschenzki**: Von Opfern und Tätern. Gewalt im Spiegel der merowingischen Hagiographie des 7. Jahrhunderts (Wege zur Geschichtswissenschaft [5]). Stuttgart 2015.

Margit **Draczynski**: Über die bakterizide Wirkung von Wein und Traubenmost, mit Bacterium Coli als Test, in: Wein und Rebe 1950/51, S. 25-42.

Louis **Duchesne**: Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 2: L' Aquitaine et les Lyonnaises. Paris 1910.

Otto **Eckart**: Die Geschichte der Talion, in: ders.: Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments. Orientalia biblica et christiana 8. Wiesbaden 1996, S. 224–245.

Albert **Erhard**, Überlieferung und Bestand der hagiograph. und homilet. Lit. der griech. Kirche, 3 Bde., Leipzig 1937-43.

Eugen **Ewig**: Der Martinskult im Frühmittelalter, in: Spätantikes und Fränkisches Gallien 2, 1979, S. 371-392 (zuvor erschienen in Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte 14 (1962), S. 11-30).

Eugen **Ewig**: Die Verehrung orientalischer Heiliger im spätrömischen Gallien und im Merowingerreich, in: Spätantikes und Fränkisches Gallien 2 (1979), S. 393-410 (zuerst in: Festschrift Percy Ernst Schramm 1, Wiesbaden 1964, S. 385-400).

Markus **Friedrich**, Helmut Zedelmaier: Bibliothek und Archiv, in: Handbuch Wissenschaftsgeschichte, edd. Marianne Sommer et al. Stuttgart 2017, S. 265-277.

Erhard S. **Gerstenberger**: Das dritte Buch Mose Leviticus. Das Alte Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk, hg. von Otto Kaiser und Lothar Perlitt. Teilband 6. Göttingen 1993.

Walter **Goffart**: Rome's Fall and After. London et al. 1989.

Johann G. T. **Graesse**, Friedrich Benedict (Bearb.): Orbis latinus. Oder Verzeichnis der wichtigsten lateinischen Orts- und Ländernamen; ein Supplement zu jedem lateinischen und geographischen Wörterbuch. 3. Aufl., mit bes. Berücks. der mittelalterlichen und neueren Latinität / neu bearb. von Friedrich Benedict. Berlin 1922.

Johann Georg Theodor **Graesse** [Begr.]; Friedrich Benedict [Fortf.]; Helmut Plechl [Hg. und Bearb.]; Sophie-Charlotte Plechl [Mitarbeit]: Orbis Latinus. Lexikon lateinischer geographischer Namen des Mittelalters und der Neuzeit. Band II. E-M. Braunschweig 1972.

Bernd **Graubner** (Bearb.): ICD-10-GM 2014. Systematisches Verzeichnis. Internationale statistische Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme. 10. Revision – German Modification. Version 2014, edd. Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und Information (DIMDI). Köln 2013.

František **Graus**: Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Prag 1965.

Edwin **Habel**, Friedrich **Gröbel** (Hg.): Mittellateinisches Glossar. Paderborn <sup>2</sup>1959. Ndr. 2008.

Achim Thomas **Hack**: Alter, Krankheit, Tod und Herrschaft im frühen Mittelalter. Das Beispiel der Karolinger (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 56). Stuttgart 2009.

Achim Thomas **Hack**: Codex Carolinus (Päpste und Papsttum 35). Halbband 2. Stuttgart 2007.

Achim Thomas **Hack**: Gregor der Große und die Krankheit (Päpste und Papsttum 41). Stuttgart 2012.

**Hagiographica**: Rivista di agiografia e biografia della Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino, ed. Società internazionale per lo studio del medioevo latino (SISMEL).

Karl **Hausberger**: Das kritische hagiographische Werk der Bollandisten. Sonderdruck aus: Georg Schwaiger (Hg.): Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte. Göttingen 1980.



Martin **Heinzelmann**: Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie, in: Martin Heinzelmann et al. (Hg.): *Mirakel im Mittelalter: Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*. Stuttgart 2002, S. 23-61.

Martin **Heinzelmann**: Gregor von Tours (538-594). „Zehn Bücher Geschichte“. Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert. Darmstadt 1994.

Dieter **Hoster**: Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii und ihr Heiligenideal. Köln 1963.

[**ICD-10**] International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 10th Revision (ICD-10)-WHO Version for 2016. Offizieller Katalog der Weltgesundheitsorganisation (WHO), verfügbar unter <http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2016/en>, zuletzt abgerufen am 05.11.2017.

Wolfgang **Jaeger**: Die Heilung des Blinden in der Kunst. Sigmaringen <sup>2</sup>1976.

Susan A. **Keefe**: Gregory of Tours: Life of the Fathers. Translated by Edward James. Book Review, in: *Church History* 54 (1985), S. 512 f.

Antje **Krug**: Heilkunst und Heilkult. Medizin der Antike (Beck's Archäologische Bibliothek). München 1984.

Bruno **Krusch**: Meine Ausgabe der Vita Haimhrammi vor dem Richterstuhle Bernhard Sepps, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters* 29 (1904), S. 333-373.

Bruno **Krusch**: Zur Florians- und Lupus-Legende. Eine Entgegnung (Fortsetzung), in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters* 24 (1899), S. 533-570.

Bruno **Krusch**: Zwei Heiligenleben des Jonas von Susa, in: *Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 14 (1893), S. 385-448.

[**LCI**] Lexikon der christlichen Ikonographie, 8 Bde., edd. Engelbert Kirschbaum SJ et al. Freiburg i. Br. 1968. Ndr. 2012 (Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012).

Wilhelm **Levison**: Bischof Germanus von Auxerre und die Quellen zu seiner Geschichte, in: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters 29 (1904), S. 95-175.

Johann Wilhelm **Loebell**: Gregor von Tours und seine Zeit, vornehmlich aus seinen Werken geschildert. Leipzig 1839.

Allan Scott **McKinley**: The first two centuries of Saint Martin of Tours, in: Early Medieval Europe 14 (2006), 2, S. 173-200.

Loren C. **Mackinney**, Early Medieval Medicine, with special Reference to France and Chartres. Publications of the Institute of the History of Medicine. The John Hopkins University. Third Series, Volume III. Baltimore 1937.

Paul **Mai**: Die heilige Odilia. Ihre Vita – ihre Verehrung, in: St. Ottilia zu Hellring, edd. Paul Mai, Werner Chrobak. Festschrift anlässlich der Wiedereröffnung der Wallfahrtskirche 1997 (Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg, Kataloge und Schriften Bd. 14). Regensburg 1997, S. 8-15.

Jan Frederik **Niermeyer** et al.: Mediae Latinitatis Lexicon Minus. Lexique latin médiéval – Medieval Latin Dictionary – Mittellateinisches Wörterbuch. Vol I. A-L. Leiden <sup>2</sup>2002.

Johannes **Patzelt**: Basics Augenheilkunde. München <sup>2</sup>2009.

Thomas **Pratsch**: Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. (Millennium-Studien 6). Berlin 2005.

Reinhard **Pohanka**: Das Byzantinische Reich. Wiesbaden 2013.

Roy A. **Quinlan**: Drug Discovery. A new dawn for cataracts, in: Science 350, Nr. 6261, S. 636 f. (6.11.2015).

URL: <http://www.sciencemag.org/content/350/6261/636>, zuletzt abgerufen am 20.01.2018.

[**RAC**] Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, 27 Bde. (wird fortgesetzt), edd. Theodor Klauser et al. Stuttgart 1950 ff.

Jeffrey **Richards**, Gregor Kirstein (Übers.): Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit. Graz et al. 1983.

Meinrad **Schaab**: Die Blendung als politische Maßnahme im abendländischen Früh- und Hochmittelalter. Heidelberg 1955.

Gudrun **Schleusener-Eichholz**: Das Auge im Mittelalter, 2 Bde. München 1985.

Volker **Scior**, Vertrauen und Kontrolle: Boten als Augenzeugen in der mittelalterlichen Kommunikation, in: A. Rösinger, G. Signori (Hg.): Die Figur des Augenzeugen. Geschichte und Wahrheit im fächer- und epochenübergreifenden Vergleich. Konstanz und München 2014, S. 27-40.

Izabela **Skierska**, Sabatha sancticices. Der Festtag im mittelalterlichen Polen. Dzień święty w średniowiecznej Polsce. Warschau 2008.

Paul **Stephenson**, The Legend of Basil the Bulgar-Slayer. Cambridge 2003.

Gabriela **Signori**: Wunder. Eine historische Einführung. Frankfurt am Main et al. 2007.

Michael **Stolberg**: Möglichkeiten und Grenzen einer retrospektiven Diagnose, in: Waltraud Pulz (Hg.): Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit (Beiträge zur Hagiographie 11). Stuttgart 2012, S. 209-227.

Ursula **Swinarski**: Der ganze und der zerteilte Körper. Zu zwei gegensätzlichen Vorstellungen im mittelalterlichen Reliquienkult, in: Dieter R. Bauer/Klaus Herbers (Hg.): Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung (Beiträge zur Hagiographie 1). Stuttgart 2000, S. 58-68.

[**ThLL**] Thesaurus Linguae Latinae III, Fasz. I C - Comus, ed. ed. auctoritate et consilio academiarum quinque Germanicarum: Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis. Leipzig 1906 – 1912.

Felix **Thürlemann**: Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit (Geist und Werk der Zeiten. Arbeiten aus dem Historischen Seminar der Universität Zürich No. 39). Bern und Frankfurt/M. 1974.

Annette **Tuffs**: 23 Jahre an der Spitze der Universitäts-Augenklinik Heidelberg (Pressemitteilung der Universität Heidelberg vom 03.04.2009).

Hermann **Usener**: Mythologie, in: Ders.: Vorträge und Aufsätze. Leipzig und Berlin 1907, S. 37-66 (zuerst 1904).

Benedikt Konrad **Vollmann**: Gregory of Tours, Life of the Fathers, translated with an introduction by Edward James. Buchbesprechung, in: Mittellateinisches Jahrbuch 27 (1992), S. 292 ff.

Carl A. **Volz**: Gregory of Tours. Glory of the Martyrs. Translated by Raymond van Dam (Book Review), in: Church History 59 (1990) 2, S. 226 f.

Klaus **Zelzer**: Zur Frage des Autors der Miracula B. Andreae Apostoli und zur Sprache des Gregor von Tours, in: Grazer Beiträge 6 (1977), S. 217-241.

## 5. Ehrenwörtliche Erklärung

Hiermit erkläre ich ehrenwörtlich gemäß §7, Abs. 3 der Promotionsordnung, dass

- (a) mir die geltende Promotionsordnung bekannt ist,
- (b) ich die Dissertation selbst angefertigt keine Textabschnitte eines anderen Autors oder eigener Prüfungsarbeiten ohne Kennzeichnung übernommen und alle von mir benutzten Hilfsmittel und Quellen in meiner Arbeit angegeben habe,
- (c) keine Personen mich bei der Auswahl und Auswertung des Materials sowie bei der Herstellung des Manuskripts unterstützt haben,
- (d) die Hilfe eines Promotionsberaters nicht in Anspruch genommen wurde und dass Dritte weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen von mir für Arbeiten erhalten haben, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen,
- (e) ich die Dissertation noch nicht als Prüfungsarbeit für eine wissenschaftliche Prüfung eingereicht habe,
- (f) ich die gleiche, eine in wesentlichen Teilen ähnliche oder eine andere Abhandlung bei keiner anderen Hochschule als Dissertation eingereicht habe.

Tettngang, 11.05.2018

---

Florian Schneider, M.A.